MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80277-1

AUTHOR:

HUSSERL, EDMUND,
1859-1938

TITLE:

IDEEN ZU EINER REINEN
PHANOMENOLOGIE...

PLACE:

HALLE

DATE:

1922-

Master Negative #

91-80277-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Husserl, Edmund, 1859-1938.
Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie, von Edmund Husserl...
2. unveränderter abdruck... Halle a.d. S.,1922-
v. 1 24½ cm.

Contents.--1.buch. Allgemeine einführung in die reine phänomenologie.

Sonderdruck aus: "Jahrbuch für philosophie und phänomenologische forschung bd.I."

CONTINUED ON NEXT CARD

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 MM REDUCTION RATIO: 11
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 9-20-91 INITIALS M. B.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

BIBLIOGRAPHIC IRREGULARITIES

MAIN ENTRY: Husserl, Edmond
V. 1.

Bibliographic Irregularities in the Original Document
List volumes and pages affected; include name of institution if filming borrowed text.

______ Page(s) missing/not available: ______

______ Volumes(s) missing/not available: ______

______ Illegible and/or damaged page(s): ______

______ Page(s) or volumes(s) misnumbered: ______

______ Bound out of sequence: ______

______ Page(s) or illustration(s) filmed from copy borrowed from: U. Of Colorado.
15-16

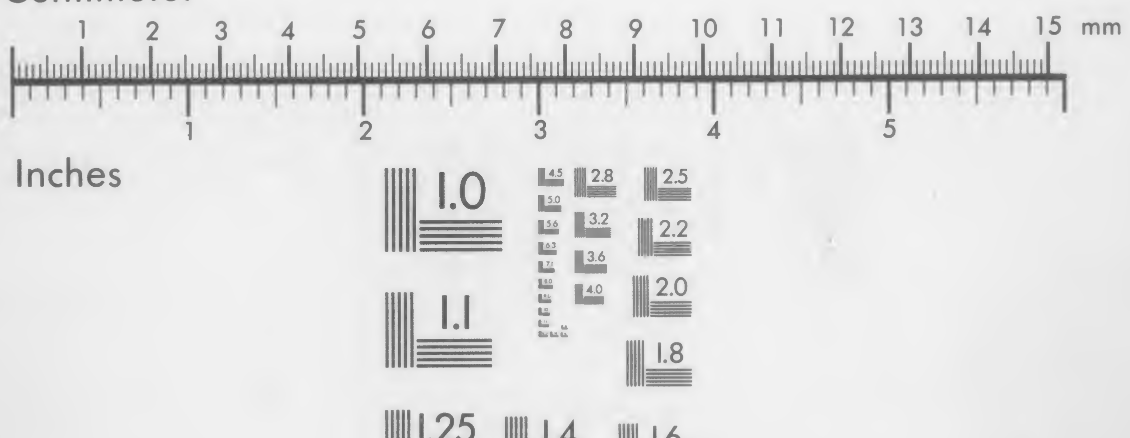
______ Other: ______

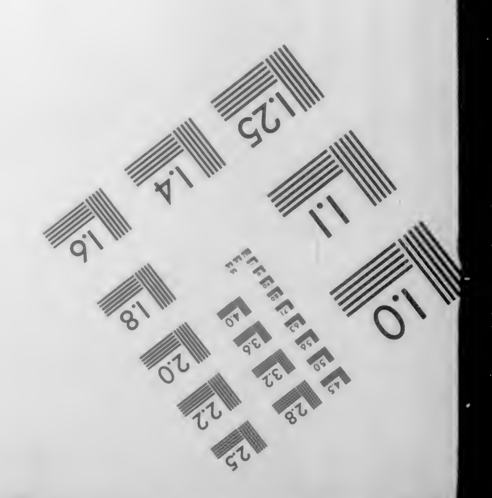


AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202








SIGILLVM · COLLEGII · COLVMBIAE · NOVI · EBORACI
IN LVMINE TVO VIDEBIMVS LVMEN

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie

von

Edmund Husserl

Erstes Buch

Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie

Zweiter unveränderter Abdruck

Sonderdruck aus: „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", Bd. I
herausgegeben von E. Husserl-Göttingen

Halle a. d. S.
Verlag von Max Niemeyer
1922

Inhalt.

Zweites Kapitel.

Naturalistische Mißdeutungen.

Zweiter Abschnitt.

DIE PHÄNOMENOLOGISCHE FUNDAMENTALBETRACHTUNG.

Erstes Kapitel.

Die Thesis der natürlichen Einstellung und ihre Ausschaltung.

Zweites Kapitel.

Bewußtsein und natürliche Wirklichkeit.

Drittes Kapitel.

Die Region des reinen Bewußtseins.

Viertes Kapitel.

Die phänomenologischen Reduktionen.

Dritter Abschnitt.

ZUR METHODIK UND PROBLEMATIK DER REINEN PHÄNOMENOLOGIE.

Erstes Kapitel.

Methodische Vorerwägungen.

Zweites Kapitel.

Allgemeine Strukturen des reinen Bewußtseins.

Drittes Kapitel.

Noesis und Noema.

Viertes Kapitel.

Zur Problematik der noetisch-noematischen Strukturen.

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie

von

Edmund Husserl (Göttingen).

Einleitung.

Die reine Phänomenologie, zu der wir hier den Weg suchen, deren einzigartige Stellung zu allen anderen Wissenschaften wir charakterisieren, und die wir als Grundwissenschaft der Philosophie nachweisen wollen, ist eine wesentlich neue, vermöge ihrer prinzipiellen Eigentümlichkeit dem natürlichen Denken fernliegende und daher erst in unseren Tagen nach Entwicklung drängende Wissenschaft. Sie nennt sich eine Wissenschaft von »Phänomenen«. Auf Phänomene gehen auch andere, längst bekannte Wissenschaften. So hört man die Psychologie als eine Wissenschaft von den psychischen, die Naturwissenschaft als eine solche von den physischen »Erscheinungen« oder Phänomenen bezeichnen; ebenso ist gelegentlich in der Geschichte die Rede von historischen, in der Kulturwissenschaft von Kultur-Phänomenen; und ähnlich für alle Wissenschaften von Realitäten. Wie verschieden in solchen Reden der Sinn des Wortes Phänomen sein und welche Bedeutungen es irgend noch haben mag, es ist sicher, daß auch die Phänomenologie auf all diese »Phänomene« und gemäß allen Bedeutungen bezogen ist: aber in einer ganz anderen Einstellung, durch welche sich jeder Sinn von Phänomen, der uns in den altvertrauten Wissenschaften entgegentritt, in bestimmter Weise modifiziert. Nur als so modifizierter tritt er in die phänomenologische Sphäre ein. Diese Modifikationen verstehen, oder, genauer zu sprechen, die phänomenologische Einstellung vollziehen, reflektiv ihre Eigenart und diejenige der natürlichen Einstellungen in das wissenschaftliche Bewußtsein erheben — das ist die erste und keineswegs leichte Aufgabe, der wir vollkommen genugtun müssen, wenn wir den Boden der Phänomenologie gewinnen und uns ihres eigentümlichen Wesens wissenschaftlich versichern wollen.

Im letzten Jahrzehnt iſt in der deutſchen Philoſophie und Pſychologie ſehr viel von Phänomenologie die Rede. In vermeintlicher Übereinſtimmung mit den »Logiſchen Unterſuchungen«[1] faßt man die Phänomenologie als eine Unterſtufe der empiriſchen Pſychologie, als eine Sphäre »immanenter« Deſkriptionen pſychiſcher Erlebniſſe, die ſich – ſo verſteht man dieſe Immanenz – ſtreng im Rahmen innerer *Erfahrung* halten. Meine Einſprache gegen dieſe Auffaſſung[2] hat, wie es ſcheint, wenig genützt, und die beigegebenen Ausführungen, die mindeſtens einige Hauptpunkte des Unterſchiedes ſcharf umſchreiben, ſind nicht verſtanden oder achtlos beiſeitegeſchoben worden. Daher auch die völlig nichtigen, weil den ſchlichten *Sinn* meiner Darſtellung verfehlenden Erwiderungen gegen meine Kritik der pſychologiſchen Methode – eine Kritik, die den Wert der modernen Pſychologie durchaus nicht leugnete, die von bedeutenden Männern geleiſtete experimentelle Arbeit durchaus nicht herabſetzte, ſondern gewiſſe, im wörtlichen Sinne radikale Mängel der Methode bloßlegte, von deren Beſeitigung m. E. eine Erhebung der Pſychologie auf eine höhere Wiſſenſchaftsſtufe und eine außerordentliche Erweiterung ihres Arbeitsfeldes abhängen muß. Es wird ſich noch Gelegenheit finden, mit einigen Worten auf die unnötigen Verteidigungen der Pſychologie gegen meine angeblichen »Angriffe« einzugehen. Hier berühre ich dieſen Streit, um angeſichts der herrſchenden und höchſt folgenreichen Mißdeutungen von vornherein ſcharf zu betonen, *daß die reine Phänomenologie*, zu der wir uns im folgenden den Zugang bahnen wollen – dieſelbe, die in den »Logiſchen Unterſuchungen« zu einem erſten Durchbruch kam, und deren Sinn ſich mir in der Fortarbeit des letzten Jahrzehnts immer tiefer und reicher erſchloß – *nicht Pſychologie iſt*, und daß nicht zufällige Gebietsabgrenzungen und Terminologien, ſondern *prinzipielle* Gründe es ausſchließen, daß ſie der Pſychologie zugerechnet werde. So groß die methodiſche Bedeutung iſt, welche die Phänomenologie für die Pſychologie beanſpruchen muß, wie weſentliche »Fundamente« ſie ihr auch beiſtellt, ſie iſt (ſchon als Ideenwiſſenſchaft) ſo wenig ſelbſt Pſychologie, wie die Geometrie Naturwiſſenſchaft iſt. Ja der Unterſchied ſtellt ſich

1) E. Huſſerl, »Logiſche Unterſuchungen«, 2 Bde., 1900 und 1901.

2) Im Artikel »*Philoſophie als ſtrenge Wiſſenſchaft*«, »Logos«, Bd. I, S. 316–18 (man beachte beſonders die Ausführung über den Begriff der Erfahrung S. 316). Vgl. die ausführliche Erörterung, die dem Verhältnis zwiſchen Phänomenologie und deſkriptiver Pſychologie ſchon in meinem »*Bericht über deutſche Schriften zur Logik* in den Jahren 1895–99«, »Archiv f. ſyſtem. Philoſophie«, Bd. X (1903), S. 397–400, gewidmet iſt. Ich könnte heute kein Wort anders ſagen.

als ein noch radikalerer heraus als in dieſem Vergleichsfalle. Daran wird nichts geändert durch die Tatſache, daß die Phänomenologie es mit dem »Bewußtſein«, mit allen Erlebnisarten, Akten, Aktkorrelaten zu tun hat. Das einzuſehen erfordert bei den herrſchenden Denkgewohnheiten allerdings nicht geringe Mühe. Die geſamten bisherigen Denkgewohnheiten ausſchalten, die Geiſtesſchranken erkennen und niederreißen, mit denen ſie den Horizont unſeres Denkens umſtellen, und nun in voller Denkfreiheit die echten, die völlig neu zu ſtellenden philoſophiſchen Probleme erfaſſen, die erſt der allſeitig entſchränkte Horizont uns zugänglich macht – das ſind harte Zumutungen. Nichts Geringeres iſt aber erfordert. In der Tat, das macht die Zueignung des Weſens der Phänomenologie, das Verſtändnis des eigentümlichen Sinnes ihrer Problematik und ihres Verhältniſſes zu allen anderen Wiſſenſchaften (und insbeſondere zur Pſychologie) ſo außerordentlich ſchwierig, daß zu alledem eine neue, gegenüber den natürlichen Erfahrungs- und Denkeinſtellungen völlig *geänderte Weiſe der Einſtellung* nötig iſt. In ihr, ohne jeden Rückfall in die alten Einſtellungen, ſich frei bewegen, das vor Augen Stehende ſehen, unterſcheiden, beſchreiben zu lernen, erfordert zudem eigene und mühſelige Studien.

Es wird die vornehmſte Aufgabe dieſes *erſten* Buches ſein, Wege zu ſuchen, auf welchen die übergroßen Schwierigkeiten des Eindringens in dieſe neue Welt ſozuſagen ſtückweiſe überwunden werden können. Wir werden vom natürlichen Standpunkt ausgehen, von der Welt, wie ſie uns gegenüberſteht, von dem Bewußtſein, wie es ſich in der pſychologiſchen Erfahrung darbietet, und die ihm weſentlichen Vorausſetzungen bloßlegen. Wir werden dann eine Methode »phänomenologiſcher Reduktionen« ausbilden, der gemäß wir die zum Weſen aller natürlichen Forſchungsweiſe gehörigen Erkenntnisſchranken beſeitigen, die einſeitige Blickrichtung, die ihr eigen iſt, zur Ablenkung bringen können, bis wir ſchließlich den freien Horizont der »tranſzendental« gereinigten Phänomene gewonnen haben und damit das Feld der Phänomenologie in unſerem eigentümlichen Sinne.

Ziehen wir die vordeutenden Linien noch ein wenig beſtimmter, und knüpfen wir, wie es die Vorurteile der Zeit, aber auch innere Gemeinſchaften der Sache fordern, an die Pſychologie an.

Die *Pſychologie* iſt eine Erfahrungswiſſenſchaft. Darin liegt, bei der üblichen Bedeutung des Wortes Erfahrung, ein Doppeltes:

1. Sie iſt eine Wiſſenſchaft von *Tatſachen*, von matters of fact im Sinne D. Humes.

2. Sie iſt eine Wiſſenſchaft von *Realitäten*. Die »Phänomene«, die ſie als pſychologiſche »Phänomenologie« behandelt, ſind reale

Vorkommnisse, die als solche, wenn sie wirkliches Dasein haben, mit den realen Subjekten, denen sie zugehören, der einen räumlich-zeitlichen Welt als der omnitudo realitatis sich einordnen.

Demgegenüber wird die *reine oder transzendentale Phänomenologie nicht als Tatsachenwissenschaft, sondern als Wesenswissenschaft* (als *»eidetische«* Wissenschaft) *begründet werden*; als eine Wissenschaft, die ausschließlich »Wesenserkenntnisse« feststellen will und *durchaus keine »Tatsachen«*. Die zugehörige Reduktion, die vom psychologischen Phänomen zum reinen »Wesen«, bzw. im urteilenden Denken von der tatsächlichen (»empirischen«) Allgemeinheit zur »Wesens«allgemeinheit überführt, ist die *eidetische Reduktion*.

Fürs Zweite werden die Phänomene der transzendentalen Phänomenologie charakterisiert werden als irreal. Andere Reduktionen, die spezifisch transzendentalen, »reinigen« die psychologischen Phänomene von dem, was ihnen Realität und damit Einordnung in die reale »Welt« verleiht. Nicht eine Wesenslehre realer, sondern transzendental reduzierter Phänomene soll unsere Phänomenologie sein.

Was all das des näheren besagt, wird erst im folgenden deutlich werden. Vorläufig bezeichnet es einen schematischen Rahmen der einführenden Reihe von Untersuchungen. Nur eine Bemerkung halte ich für nötig hier beizufügen: Es wird dem Leser auffallen, daß oben, in den beiden markierten Punkten, an Stelle der allgemein üblichen einzigen Sonderung der Wissenschaften in Realwissenschaften und Idealwissenschaften (oder in empirische und apriorische) vielmehr zwei Sonderungen benutzt erscheinen, entsprechend den zwei Gegensatzpaaren: Tatsache und Wesen, Reales und Nicht-Reales. Die Unterscheidung dieses doppelten Gegensatzes an Stelle desjenigen zwischen real und ideal wird im späteren Laufe unserer Untersuchungen (und zwar im zweiten Buche) eine eingehende Rechtfertigung finden. Es wird sich zeigen, daß der Begriff der Realität einer fundamentalen Begrenzung bedarf, vermöge deren zwischen realem Sein und individuellem (zeitlichem Sein schlechthin) ein Unterschied statuiert werden muß. Der Übergang zum reinen Wesen liefert auf der einen Seite Wesenserkenntnis von Realem, auf der anderen, hinsichtlich der übrigbleibenden Sphäre, Wesenserkenntnis von Irrealem. Es wird sich weiter zeigen, daß alle transzendental gereinigten »Erlebnisse« Irrealitäten sind, gesetzt außer aller Einordnung in die »wirkliche Welt«. Eben diese Irrealitäten erforscht die Phänomenologie, aber nicht als singuläre Einzelheiten, sondern im »Wesen«. Inwiefern jedoch transzendentale Phänomene als singuläre *Fakta* einer Forschung zugänglich sind, und welche Beziehung eine solche Tatsachenforschung zur Idee der Metaphysik haben mag, das wird erst in der abschließenden Reihe von Untersuchungen seine Erwägung finden können.

In dem *ersten* Buche werden wir aber nicht nur die allgemeine Lehre von den phänomenologischen Reduktionen behandeln, die uns das transzendental gereinigte Bewußtsein und seine Wesenskorrelate sichtlich und zugänglich machen; wir wollen auch versuchen, bestimmte Vorstellungen von der allgemeinsten Struktur dieses reinen Bewußtseins zu gewinnen und, dadurch vermittelt, von den allgemeinsten Problemgruppen, Untersuchungsrichtungen und Methoden, die der neuen Wissenschaft zugehören.

Im *zweiten* Buche behandeln wir dann eingehend einige besonders bedeutsame Problemgruppen, deren systematische Formulierung und typische Lösung die Vorbedingung ist, um die schwierigen Verhältnisse der Phänomenologie zu den physischen Naturwissenschaften, zur Psychologie und den Geisteswissenschaften, andererseits aber auch zu den sämtlichen apriorischen Wissenschaften zu wirklicher Klarheit bringen zu können. Die hierbei entworfenen phänomenologischen Skizzen bieten zugleich willkommene Mittel, um das in dem *ersten* Buche gewonnene Verständnis der Phänomenologie erheblich zu vertiefen und eine ungleich inhaltreichere Kenntnis von ihren gewaltigen Problemkreisen zu gewinnen.

Ein *drittes* und abschließendes Buch ist der Idee der Philosophie gewidmet. Es wird die Einsicht erweckt werden, daß echte Philosophie, deren Idee es ist, die Idee absoluter Erkenntnis zu verwirklichen, in der reinen Phänomenologie wurzelt, und dies in so ernstem Sinne, daß die systematisch strenge Begründung und Ausführung dieser ersten aller Philosophien die unabläßliche Vorbedingung ist für jede Metaphysik und sonstige Philosophie — »die als *Wissenschaft* wird auftreten können«.

Da die Phänomenologie hier als eine Wesenswissenschaft — als eine »apriorische« oder, wie wir auch sagen, eidetische Wissenschaft begründet werden soll, ist es nützlich, allen der Phänomenologie selbst zu widmenden Bemühungen eine Reihe fundamentaler Erörterungen über Wesen und Wesenswissenschaft und eine Verteidigung des ursprünglichen Eigenrechtes der Wesenserkenntnis gegenüber dem Naturalismus vorausgehen zu lassen. —

Wir beschließen diese einleitenden Worte mit einer kleinen terminologischen Erörterung. Wie schon in den »Logischen Unter-

suchungen« vermeide ich nach Möglichkeit die Ausdrücke *a priori* und *a posteriori*, und zwar um der verwirrenden Unklarheiten und Vieldeutigkeiten willen, die ihnen im allgemeinen Gebrauch anhaften, sowie auch wegen der anrüchigen philosophischen Lehren, die mit ihnen, als böses Erbe der Vergangenheit, verflochten sind. Nur in Zusammenhängen, die ihnen Eindeutigkeit verleihen, und nur als Äquivalent anderer, ihnen beigegebener Termini, denen wir klare und einsinnige Bedeutungen verliehen haben, sollen sie benutzt werden, zumal wo es gilt, historische Parallelen anklingen zu lassen.

Vielleicht nicht ganz so schlimm hinsichtlich beirrender Vieldeutigkeiten steht es mit den Ausdrücken *Idee* und *Ideal*, aber im ganzen doch schlimm genug, wie mir die häufigen Mißdeutungen meiner »Logischen Untersuchungen« empfindlich genug gemacht haben. Zu einer Änderung der Terminologie bestimmt mich auch das Bedürfnis, den höchst wichtigen *Kantischen Begriff der Idee* von dem allgemeinen Begriffe des (formalen oder materialen) Wesens reinlich geschieden zu erhalten. Ich benutze daher als Fremdwort das terminologisch unverbrauchte *Eidos*, als deutsches Wort das mit ungefährlichen, gelegentlich allerdings ärgerlichen Äquivokationen behaftete »*Wesen*«.

Am liebsten hätte ich auch das arg belastete Wort *Real* ausgeschieden, wenn sich mir nur ein passender Ersatz dargeboten hätte.

Allgemein bemerke ich noch: Da es nicht angeht, Kunstausdrücke zu wählen, die aus dem Rahmen der historischen philosophischen Sprache ganz herausfallen, und vor allem, da philosophische Grundbegriffe nicht definitorisch zu fixieren sind durch feste, auf Grund unmittelbar zugänglicher Anschauungen jederzeit zu identifizierende Begriffe; da vielmehr ihren endgültigen Klärungen und Bestimmungen im allgemeinen lange Untersuchungen vorangehen müssen: so sind öfters kombinierte Redeweisen unerläßlich, die *mehrere* in ungefähr gleichem Sinne gebräuchliche Ausdrücke der allgemeinen Rede, unter terminologischer Auszeichnung einzelner, zusammenordnen. In der Philosophie kann man nicht definieren wie in der Mathematik; jede Nachahmung des mathematischen Verfahrens ist in dieser Hinsicht nicht nur unfruchtbar, sondern verkehrt und von schädlichsten Folgen. Im übrigen sollen die obigen terminologischen Ausdrücke in den ausführenden Überlegungen durch bestimmte, in sich evidente Aufweisungen ihren festen Sinn erhalten, während auf umständliche kritische Vergleichungen mit der philosophischen Tradition in dieser Hinsicht — wie überhaupt — schon wegen des Umfanges dieser Arbeit verzichtet werden muß.

Erstes Buch.

ALLGEMEINE EINFÜHRUNG IN DIE REINE PHÄNOMENOLOGIE.

Erster Abschnitt.

WESEN UND WESENSERKENNTNIS.

Erstes Kapitel.

Tatsache und Wesen.

§ 1. Natürliche Erkenntnis und Erfahrung.

Natürliche Erkenntnis hebt an mit der Erfahrung und verbleibt *in der Erfahrung*. In der theoretischen Einstellung, die wir die »*natürliche*« nennen, ist also der Gesamthorizont möglicher Forschungen mit *einem* Worte bezeichnet: es ist die *Welt*. Die Wissenschaften dieser ursprünglichen[1] Einstellung sind demnach insgesamt Wissenschaften von der Welt, und solange sie die ausschließlich herrschende ist, decken sich die Begriffe »wahrhaftes Sein«, »wirkliches Sein«, d. i. reales Sein, und — da alles Reale sich zur Einheit der Welt zusammenschließt — »Sein in der Welt«.

Jeder Wissenschaft entspricht ein Gegenstandsgebiet als Domäne ihrer Forschungen, und allen ihren Erkenntnissen, d. h. hier richtigen Aussagen, entsprechen als Urquellen der rechtausweisenden Begründung gewisse Anschauungen, in denen Gegenstände des Gebietes zur Selbstgegebenheit und mindestens partiell zu *originärer Gegebenheit* kommen. Die *gebende* Anschauung der ersten, »natürlichen« Erkenntnissphäre und aller ihrer Wissenschaften ist die natürliche Erfahrung, und die *originär* gebende Erfahrung ist die *Wahrnehmung*, das Wort in dem gewöhnlichen Sinne ver-

1) Es werden hier keine Geschichten erzählt. Weder an psychologisch-kausale, noch an entwicklungsgeschichtliche Genesis braucht und soll bei dieser Rede von Ursprünglichkeit gedacht werden. Welcher sonstige Sinn gemeint ist, das wird erst später zu reflektiver und wissenschaftlicher Klarheit kommen. Von vornherein fühlt aber jeder, daß das Frühersein der empirisch-konkreten Tatsachenerkenntnis vor jeder anderen, z. B. jeder mathematisch-idealen Erkenntnis keinen objektiven zeitlichen Sinn haben müsse.

standen. Ein Reales originär gegeben haben, es schlicht anschauend »gewahren« und »wahrnehmen« ist einerlei. Originäre Erfahrung haben wir von den physischen Dingen in der »äußeren Wahrnehmung«, aber nicht mehr in der Erinnerung oder vorblickenden Erwartung; originäre Erfahrung haben wir von uns selbst und unseren Bewußtseinszuständen in der sog. inneren oder Selbstwahrnehmung, nicht aber von Anderen und von deren Erlebnissen in der »Einfühlung«. Wir »sehen den anderen ihre Erlebnisse an« auf Grund der Wahrnehmung ihrer leiblichen Äußerungen. Dieses Ansehen der Einfühlung ist zwar ein anschauender, gebender, jedoch nicht mehr *originär* gebender Akt. Der andere und sein Seelenleben ist zwar bewußt als »selbst da« und in eins mit seinem Leibe da, aber nicht wie dieser bewußt als originär gegeben.

Die Welt ist der Gesamtinbegriff von Gegenständen möglicher Erfahrung und Erfahrungserkenntnis, von Gegenständen, die auf Grund aktueller Erfahrungen in richtigem theoretischen Denken erkennbar sind. Wie erfahrungswissenschaftliche Methode des näheren aussieht, wie sie ihr Recht begründet über den engen Rahmen direkter Erfahrungsgegebenheit hinauszugehen, das zu erörtern ist hier nicht der Ort. Wissenschaften von der Welt, also Wissenschaften der natürlichen Einstellung sind alle im engeren und weiteren Sinne sog. *Naturwissenschaften*, die Wissenschaften von der *materiellen* Natur, aber auch diejenigen von den animalischen Wesen mit ihrer *psychophysischen Natur*, also auch Physiologie, Psychologie usw. Ebenso gehören hierher alle sog. *Geisteswissenschaften*, die Geschichte, die Kulturwissenschaften, die soziologischen Disziplinen jeder Art, wobei wir es vorläufig offen lassen können, ob sie den Naturwissenschaften gleichzustellen oder ihnen gegenüberzustellen sind, ob sie selbst als Naturwissenschaften oder als Wissenschaften eines wesentlich neuen Typus zu gelten haben.

§ 2. *Tatsache. Untrennbarkeit von Tatsache und Wesen.*

Erfahrungswissenschaften sind »*Tatsachen*«*wissenschaften*. Die fundierenden Erkenntnisakte des Erfahrens setzen Reales *individuell*, sie setzen es als räumlich-zeitlich Daseiendes, als etwas, das an *dieser* Zeitstelle ist, diese seine Dauer hat und einen Realitätsgehalt, der seinem Wesen nach ebensogut an jeder anderen Zeitstelle hätte sein können; wiederum als etwas, das an diesem Orte in dieser physischen Gestalt ist (bzw. mit Leiblichem dieser Gestalt in eins gegeben ist), wo doch dasselbe Reale, seinem eigenen Wesen nach betrachtet, an jedem beliebigen Ort, mit jeder beliebigen Gestalt ebensogut sein könnte, desgleichen sich ändern könnte, während es faktisch ungeändert ist, oder sich in anderer Weise ändern könnte, als wie es sich faktisch verändert. Individuelles Sein jeder Art ist, ganz allgemein gesprochen, »*zufällig*«. Es ist so, es könnte seinem Wesen nach anders sein. Mögen auch bestimmte Naturgesetze gelten, vermöge deren, wenn die und die realen Umstände faktisch sind, die und die bestimmten Folgen faktisch sein müssen: solche Gesetze drücken doch nur faktische Regelungen aus, die selbst ganz anders lauten könnten und die schon voraussetzen, als *zum Wesen* von Gegenständen möglicher Erfahrung von vornherein gehörig, daß dergleichen von ihnen geregelte Gegenstände an sich selbst betrachtet zufällig sind.

Aber der Sinn dieser Zufälligkeit, die da Tatsächlichkeit heißt, begrenzt sich darin, daß sie korrelativ bezogen ist auf eine *Notwendigkeit*, die nicht den bloßen faktischen Bestand einer geltenden Regel der Zusammenordnung räumlich-zeitlicher Tatsachen besagt, sondern den Charakter der *Wesens-Notwendigkeit* und damit Beziehung auf *Wesens-Allgemeinheit* hat. Sagten wir: jede Tatsache könnte »ihrem eigenen Wesen nach« anders sein, so drückten wir damit schon aus, *daß es zum Sinn jedes Zufälligen gehört, eben ein Wesen, und somit ein rein zu fassendes Eidos zu haben*, und dieses steht nun unter *Wesens-Wahrheiten verschiedener Allgemeinheitsstufe*. Ein individueller Gegenstand ist nicht bloß überhaupt ein individueller, ein Dies da!, ein einmaliger, er hat als »*in sich selbst*« so und so beschaffener seine *Eigenart*, seinen Bestand an *wesentlichen* Prädikabilien, die ihm zukommen müssen (als »Seiendem, wie er in sich selbst ist«), damit ihm andere, sekundäre, relative Bestimmungen zukommen können. So hat z. B. jeder Ton an und für sich ein Wesen und zu oberst das allgemeine Wesen »Ton überhaupt« oder vielmehr Akustisches überhaupt – rein verstanden als das aus dem individuellen Ton (einzeln, oder durch Vergleichung mit anderen als »Gemeinsames«) herauszuschauende Moment. Ebenso hat jedes materielle Ding seine eigene Wesensartung und zu oberst die allgemeine Artung »materielles Ding überhaupt«, mit Zeitbestimmung-überhaupt, Dauer-, Figur-, Materialität-überhaupt. *Alles zum Wesen des Individuum Gehörige kann auch ein anderes Individuum haben*, und oberste Wesensallgemeinheiten der Art, wie wir sie eben an den Beispielen angedeutet haben, umgrenzen »*Regionen*« oder »*Kategorien*« *von Individuen*.

§ 3. *Weſenserſchauung und individuelle Anſchauung.*

Zunächſt bezeichnete »Weſen« das im ſelbſteigenen Sein eines Individuum als ſein *Was* Vorfindliche. Jedes ſolches Was kann aber »*in Idee geſetzt*« werden. *Erfahrende* oder *individuelle Anſchauung* kann in *Weſensſchauung* (*Ideation*) umgewandelt werden — eine Möglichkeit, die ſelbſt nicht als empiriſche, ſondern als Weſensmöglichkeit zu verſtehen iſt. Das Erſchaute iſt dann das entſprechende *reine* Weſen oder Eidos, ſei es die oberſte Kategorie, ſei es eine Beſonderung derſelben, bis herab zur vollen Konkretion.

Dieſe das Weſen *gebende, ev. originär gebende* Erſchauung kann eine *adäquate* ſein, wie wir ſie uns z. B. vom Weſen Ton leicht verſchaffen können; ſie kann aber auch eine mehr oder minder unvollkommene, »*inadäquate*« ſein, und das nicht nur in Hinſicht auf größere oder geringere *Klarheit* und *Deutlichkeit*. Es gehört zur eigenen Artung gewiſſer Weſenskategorien, daß ihnen zugehörige Weſen nur »*einſeitig*«, im Nacheinander »mehrſeitig« und doch nie »allſeitig« gegeben ſein *können*; korrelativ können alſo die ihnen entſprechenden individuellen Vereinzelungen nur in inadäquaten »einſeitigen«, empiriſchen Anſchauungen erfahren und vorſtellig werden. Das gilt für jedes auf *Dingliches* bezogene Weſen, und zwar nach allen Weſenskomponenten der Extenſion, bzw. Materialität; ja es gilt, näher beſehen (die ſpäter folgenden Analyſen werden es evident machen), für *alle Realitäten* überhaupt, wobei freilich die vagen Ausdrücke Einſeitigkeit und Mehrſeitigkeit beſtimmte Bedeutungen annehmen und verſchiedene Arten der Inadäquatheit ſich trennen werden.

Vorläufig genügt der Hinweis darauf, daß ſchon die Raumgeſtalt des phyſiſchen Dinges prinzipiell nur in bloßen einſeitigen Abſchattungen zu geben iſt; daß auch, abgeſehen von dieſer im beliebigen Fortgang kontinuierlicher Anſchauungen immerfort und trotz allen Gewinnes verbleibenden Inadäquatheit, jede phyſiſche Eigenſchaft uns in Unendlichkeiten der Erfahrung hineinzieht, daß jede noch ſo weitgeſpannte Erfahrungsmannigfaltigkeit noch nähere und neue Dingbeſtimmungen offen läßt; und ſo in infinitum.

Welcher Art immer die individuelle Anſchauung iſt, ob adäquat oder nicht, ſie kann die Wendung in Weſensſchauung nehmen, und letztere hat, mag ſie nun in entſprechender Weiſe adäquat ſein oder nicht, den Charakter eines *gebenden* Aktes. Darin liegt aber:

Das Weſen (Eidos) iſt ein neuartiger Gegenſtand. So wie das Gegebene der individuellen oder erfahrenden Anſchauung ein individueller Gegenſtand iſt, ſo das Gegebene der Weſensanſchauung ein reines Weſen.

Hier liegt nicht eine bloß äußerliche Analogie vor, ſondern radikale Gemeinſamkeit. Auch *Weſenserſchauung iſt eben Anſchauung*, wie eidetiſcher Gegenſtand eben Gegenſtand iſt. Die Verallgemeinerung der korrelativ zuſammengehörigen Begriffe »Anſchauung« und »Gegenſtand« iſt nicht ein beliebiger Einfall, ſondern durch die Natur der Sachen zwingend gefordert.[1] Empiriſche Anſchauung, ſpeziell Erfahrung, iſt Bewußtſein von einem individuellen Gegenſtand, und als anſchauendes »bringt ſie ihn zur Gegebenheit«, als Wahrnehmung zu originärer Gegebenheit, zum Bewußtſein, den Gegenſtand »originär«, in ſeiner »*leibhaftigen*« Selbſtheit zu erfaſſen. Ganz ebenſo iſt die Weſensanſchauung Bewußtſein von etwas, einem »Gegenſtand«, einem Etwas, worauf ihr Blick ſich richtet, und was in ihr »ſelbſt gegeben« iſt; was dann aber auch in anderen Akten »vorgeſtellt«, vage oder deutlich gedacht, zum Subjekt von wahren und falſchen Prädikationen gemacht werden kann — wie eben jeder »*Gegenſtand*« *in dem notwendig weiten Sinne der formalen Logik*. Jeder mögliche Gegenſtand, logiſch geſprochen: »*jedes Subjekt möglicher wahrer Prädikationen*« hat eben *ſeine* Weiſen, vor allem prädikativen Denken, in einen vorſtellenden, anſchauenden, ihn ev. in ſeiner »leibhaftigen Selbſtheit« treffenden, ihn »erfaſſenden« Blick zu treten. Weſenserſchauung *iſt* alſo Anſchauung, und iſt ſie Erſchauung im prägnanten Sinn und nicht eine bloße und vielleicht vage Vergegenwärtigung, ſo iſt ſie eine *originär* gebende Anſchauung, das Weſen in ſeiner »leibhaften« Selbſtheit erfaſſend.[2] Andererſeits iſt ſie aber eine Anſchauung von prinzipiell *eigener* und *neuer Art*, näm-

---

1) Wie ſchwer es in unſerer Zeit den pſychologiſchen Forſchern iſt, ſich dieſe einfache und ganz fundamentale Einſicht zuzueignen, zeigt exemplariſch die befremdliche Polemik O. Külpes gegen meine Lehre von der kategorialen Anſchauung in dem mir eben zukommenden Werke »Die Realiſierung« I (1912), S. 127. Ich bedauere es, von dem ausgezeichneten Gelehrten mißverſtanden zu ſein. Eine kritiſche Antwort wird aber unmöglich, wo das Mißverſtändnis ein ſo vollkommenes iſt, daß vom *Sinne* der eigenen Feſtſtellungen nichts mehr übrig bleibt.

2) In den »Log. Unt.« pflegte ich das Wort Ideation für die originärgebende Weſenserſchauung zu gebrauchen und zumeiſt ſogar für adäquate. Doch bedarf es offenbar eines freieren Begriffs, der jedes ſchlicht und direkt auf ein Weſen gerichtete und es faſſende, ſetzende Bewußtſein umſpannt, darunter auch jedes »dunkle«, alſo nicht mehr anſchauende.

lich gegenüber den Anschauungsarten, die den Gegenständlichkeiten anderer Kategorien korrelativ zugehören und speziell gegenüber der Anschauung im gewöhnlichen engeren Sinne, d. i. der individuellen Anschauung.

Gewiß liegt es in der Eigenart der Wesensanschauung, daß ein Hauptstück individueller Anschauung, nämlich ein Erscheinen, ein Sichtigsein von Individuellem ihr zugrunde liegt, obschon freilich keine Erfassung desselben und keinerlei Setzung als Wirklichkeit; gewiß ist, daß infolge davon keine Wesensanschauung möglich ist ohne die freie Möglichkeit der Blickwendung auf ein »entsprechendes« Individuelle und der Bildung eines exemplarischen Bewußtseins — wie auch umgekehrt keine individuelle Anschauung möglich ist ohne die freie Möglichkeit des Vollzugs einer Ideation und in ihr der Blickrichtung auf di entsprechenden, sich im individuell Sichtigen exemplifizirenden Wesen; aber das ändert nichts daran, daß *beiderlei Anschauungsarten prinzipiell unterschieden* sind, und in Sätzen, derart wie wir sie soeben ausgesprochen haben, bekunden sich nur ihre Wesensbeziehungen. Den Wesensunterschieden der Anschauungen korrespondieren die Wesensbeziehungen zwischen »Existenz« (hier offenbar im Sinne von individuell Daseiendem) und »Essenz«, zwischen *Tatsache* und *Eidos*. Solchen Zusammenhängen nachgehend, erfassen wir *einsichtig* die diesen Terminis zugehörigen und von nun an fest zugeordneten begrifflichen Wesen, und damit bleiben *alle*, sich zumal an die Begriffe Eidos (Idee), Wesen anheftenden, z. T. *mystischen Gedanken reinlich ausgeschieden*.[1]

§ 4 Wesenserschauung und Phantasie. Wesenserkenntnis unabhängig von aller Tatsachenerkenntnis.

Das Eidos, das *reine Wesen*, kann sich intuitiv in Erfahrungsgegebenheiten, in solchen der Wahrnehmung, Erinnerung usw. exemplifizieren, ebensogut aber *auch in bloßen Phantasiegegebenheiten*. Demgemäß können wir, ein Wesen selbst und *originär* zu erfassen, von entsprechenden erfahrenden Anschauungen ausgehen, *ebensowohl aber auch von nicht-erfahrenden, nicht-daseinerfassenden, vielmehr »bloß einbildenden« Anschauungen*.

Erzeugen wir in der freien Phantasie irgendwelche Raumgestaltungen, Melodien, soziale Vorgänge u. dgl., oder fingieren wir Akte

1) Vgl. meinen Artikel im »Logos« I, S. 315.

des Erfahrens, des Gefallens oder Mißfallens, des Wollens u. dgl., so können wir daran durch »Ideation« mannigfache reine Wesen originär erschauen und ev. sogar adäquat: sei es die Wesen von räumlicher Gestalt, von Melodie, sozialem Vorgang usw. *überhaupt*, sei es von Gestalt, Melodie usw. des betreffenden besonderen *Typus*. Es ist dabei gleichgültig, ob Derartiges je in aktueller Erfahrung gegeben war oder nicht. Würde die freie Fiktion, durch welche psychologische Wunder auch immer, zur Einbildung von prinzipiell neuartigen, z. B. sinnlichen Daten führen, die in keiner Erfahrung je vorkamen, noch je vorkommen werden, so würde das an der originären Gegebenheit der entsprechenden Wesen nichts ändern: obschon eingebildete Data nie und nimmer wirkliche Data sind.

Damit hängt wesentlich zusammen, *Setzung* und zunächst anschauende Erfassung *von Wesen impliziert nicht das mindeste von Setzung irgendeines individuellen Daseins; reine Wesenswahrheiten enthalten nicht die mindeste Behauptung über Tatsachen*, also ist auch aus ihnen *allein* nicht die geringfügigste Tatsachenwahrheit zu erschließen. So wie jedes Tatsachen denken, -aussagen zu seiner Begründung der Erfahrung bedarf (sofern das *Wesen der Triftigkeit* solchen Denkens sie *notwendig* fordert), so bedarf das Denken über reine Wesen — das ungemischte, nicht Tatsachen und Wesen verknüpfende — als *begründende* Unterlagen der Wesenserschauung.

§ 5. Urteile über Wesen und Urteile von eidetischer Allgemeingültigkeit.

Doch nun ist folgendes zu beachten. Urteilen *über* Wesen und Wesensverhalte und eidetisches Urteilen überhaupt ist, bei der Weite, die wir dem letzten Begriff geben müssen, nicht dasselbe; *eidetische Erkenntnis hat nicht in allen ihren Sätzen Wesen zu »Gegenständen-worüber«*; und was damit nahe zusammenhängt: Wesensanschauung — genommen wie bisher — als ein der Erfahrung, der Daseinserfassung analoges Bewußtsein, in welchem ein Wesen *gegenständlich* erfaßt wird, so wie in der Erfahrung ein Individuelles, ist nicht das einzige Bewußtsein, das unter Ausschluß jeder *Daseins*setzung Wesen in sich birgt. Wesen können intuitiv bewußt, in gewisser Weise auch erfaßt sein, ohne daß sie doch zu »Gegenständen-worüber« werden.

Gehen wir von den Urteilen aus. Genauer gesprochen handelt es sich um den Unterschied zwischen Urteilen *über* Wesen und

Urteilen, die in unbeſtimmt allgemeiner Weiſe und unvermiſcht mit Setzungen von Individuellem, doch *über Individuelles, aber rein als Einzelheit der Weſen im* Modus des *Überhaupt* urteilen. So urteilen wir in der reinen Geometrie in der Regel nicht über das Eidos Gerade, Winkel, Dreieck, Kegelſchnitt u. dgl., ſondern über Gerade und Winkel überhaupt oder »als ſolche«, über individuelle Dreiecke überhaupt, Kegelſchnitte überhaupt. Solche univerſellen Urteile haben den Charakter der *Weſensallgemeinheit*, der »reinen«, oder wie man auch ſagt, der *»ſtrengen«, ſchlechthin »unbedingten« Allgemeinheit.*

Der Einfachheit halber nehmen wir an, daß es ſich um »Axiome«, um unmittelbar evidente Urteile handelt, auf welche ja alle übrigen Urteile in mittelbarer Begründung zurückführen. Solche Urteile — wofern ſie, wie hier vorausgeſetzt, in der angegebenen Weiſe über individuelle Einzelheiten urteilen — bedürfen zu ihrer noetiſchen Begründung, d. i. ihrer Einſichtigmachung, einer gewiſſen Weſensſchauung, die man (in *modifiziertem* Sinne) auch als Weſenserfaſſung bezeichnen könnte; und auch dieſe, ſowie die gegenſtändlichmachende Weſensanſchauung, beruht auf einem Sichtighaben individueller Einzelheiten der Weſen, aber nicht auf ihrer Erfahrung. Auch für ſie genügen bloße Phantaſievorſtellungen oder vielmehr Phantaſieſichtigkeiten; das Sichtige iſt als ſolches bewußt, es »erſcheint«, iſt aber nicht als daſeiend erfaßt. Wenn wir z. B. in Weſensallgemeinheit (»unbedingter«, »reiner« Allgemeinheit) urteilen »eine Farbe überhaupt iſt verſchieden von einem Ton überhaupt«, ſo iſt das ſoeben Geſagte daran zu beſtätigen. Ein Einzelnes vom Weſen Farbe und ein Einzelnes vom Weſen Ton iſt intuitiv »vorſtellig«, und zwar *als* Einzelnes ſeines Weſens; es iſt zugleich und in gewiſſer Art Phantaſieanſchauung (ohne Daſeinsſetzung) und Weſensanſchauung vorhanden, letztere aber nicht als eine das Weſen zum *Gegenſtande* machende Anſchauung. Zum Weſen der Sachlage gehört es aber, daß uns die Wendung zur entſprechenden objektivierenden Einſtellung jederzeit freiſteht, daß ſie eben eine Weſensmöglichkeit iſt. Gemäß der geänderten Einſtellung würde ſich auch das Urteil ändern, es lautete dann: Das Weſen (die »Gattung«) Farbe iſt ein anderes als das Weſen (die Gattung) Ton. Und ſo überall.

Umgekehrt kann *jedes Urteil über Weſen äquivalent in ein unbedingt allgemeines Urteil über Einzelheiten dieſer Weſen als ſolche umgewendet werden.* In dieſer Weiſe gehören *reine Weſensurteile* (rein eidetiſche Urteile), *welcher logiſchen Form immer*

sie sein mögen, zusammen. Ihr Gemeinsames ist, daß sie kein individuelles Sein setzen, auch wenn sie über Individuelles – eben in reiner Wesensallgemeinheit – urteilen.

§ 6. Einige Grundbegriffe. Allgemeinheit und Notwendigkeit.

In ersichtlicher Weise gehören nun zusammen die Ideen: eidetisches Urteilen, eidetisches Urteil oder eidetischer Satz, eidetische Wahrheit (oder wahrer Satz); als Korrelat der letzteren Idee: der eidetische Sachverhalt schlechthin (als das in eidetischer Wahrheit Bestehende); endlich als Korrelat der ersteren Ideen: der eidetische Sachverhalt in dem modifizierten Sinn der bloßen Vermeintheit, in dem Sinn des Geurteilten als solchen, das bestehend oder auch nicht bestehend sein kann.

Jede eidetische Besonderung und Vereinzelung eines eidetisch allgemeinen Sachverhalts heißt, sofern sie das ist, eine Wesensnotwendigkeit. Wesensallgemeinheit und Wesensnotwendigkeit sind also Korrelate. Doch schwankt die Rede von Notwendigkeit, den zusammengehörigen Korrelationen nachfolgend: auch die entsprechenden Urteile heißen notwendige. Es ist aber wichtig, die Sonderungen zu beachten, und vor allem nicht Wesensallgemeinheit (wie man es gewöhnlich tut) selbst als Notwendigkeit zu bezeichnen. Das Bewußtsein einer Notwendigkeit, näher, ein Urteilsbewußtsein, in dem ein Sachverhalt als Besonderung einer eidetischen Allgemeinheit bewußt ist, heißt ein apodiktisches, das Urteil selbst, der Satz, apodiktische (auch apodiktisch-»notwendige«) Folge des allgemeinen, auf den er bezogen ist. Die ausgesprochenen Sätze über die Verhältnisse zwischen Allgemeinheit, Notwendigkeit, Apodiktizität können auch allgemeiner gefaßt werden, so daß sie für beliebige und nicht nur für rein eidetische Sphären gelten. Offenbar gewinnen sie aber in der eidetischen Begrenzung einen ausgezeichneten und besonders wichtigen Sinn.

Sehr wichtig ist auch die Verbindung eidetischen Urteilens über Individuelles überhaupt mit Daseinssetzung von Individuellem. Die Wesensallgemeinheit wird auf ein als daseiend gesetztes Individuelles oder auf eine unbestimmt allgemeine Sphäre von Individuen (die ihre Thesis als daseiende erfährt) übertragen. Jede »Anwendung« von geometrischen Wahrheiten auf Fälle der (als wirklich gesetzten) Natur gehört hierher. Der als wirklich gesetzte Sachverhalt ist dann Tatsache, sofern er individueller Wirklichkeitsverhalt

ist, er ist aber eidetische Notwendigkeit, sofern er Vereinzelung einer Wesensallgemeinheit ist.

Nicht verwechseln darf man die unbeschränkte Allgemeinheit der Naturgesetze mit der Wesensallgemeinheit. Der Satz »alle Körper sind schwer« setzt freilich keine bestimmte Dinglichkeit innerhalb der Allnatur als daseiend. Trotzdem hat er nicht die unbedingte Allgemeinheit der eidetisch-allgemeinen Sätze, sofern er, seinem Sinne gemäß als Naturgesetz, immer noch eine Daseinssetzung mit sich führt, nämlich die der Natur selbst, der räumlich-zeitlichen Wirklichkeit: Alle Körper — in der Natur, alle »wirklichen« Körper — sind schwer. Demgegenüber hat der Satz »alle materiellen Dinge sind ausgedehnt« eidetische Gültigkeit und kann als rein eidetischer verstanden werden, wofern die auf Subjektseite vollzogene Daseinsthesis ausgeschaltet wird. Er sagt aus, was rein im Wesen eines materiellen Dinges und im Wesen der Ausdehnung gründet, und was wir uns als »unbedingte« Allgemeingültigkeit zur Einsicht bringen können. Das geschieht dadurch, daß wir uns das Wesen des materiellen Dinges (etwa auf Grund einer freien Fiktion von einem solchen Dinge) zur originären Gegebenheit bringen, um dann in diesem gebenden Bewußtsein die Denkschritte zu vollziehen, welche die »Einsicht«, die originäre Gegebenheit des Wesensverhaltes erfordert, den jener Satz ausdrücklich hinstellte. Daß ein Wirkliches im Raume derartigen Wahrheiten entspricht, ist nicht ein bloßes Faktum, sondern als Besonderung von Wesensgesetzen eine Wesensnotwendigkeit. Tatsache daran ist nur das Wirkliche selbst, auf das die Anwendung gemacht wird.

§ 7. Tatsachenwissenschaften und Wesenswissenschaften.

Der (selbst eidetische) Zusammenhang, welcher zwischen individuellem Gegenstand und Wesen statthat, wonach jedem individuellen Gegenstand ein Wesensbestand zugehört als sein Wesen, wie umgekehrt jedem Wesen mögliche Individuen entsprechen, die seine faktischen Vereinzelungen wären, begründet eine entsprechende Aufeinanderbeziehung von Tatsachenwissenschaften und Wesenswissenschaften. Es gibt reine Wesenswissenschaften, wie reine Logik, reine Mathematik, reine Zeitlehre, Raumlehre, Bewegungslehre usw. Sie sind durchaus, nach allen ihren Denkschritten, rein von Tatsachensetzungen; oder was gleichwertig ist, in ihnen kann keine Erfahrung als Erfahrung, d. i. als Wirklichkeit, als Dasein erfassendes, bzw. setzendes Bewußtsein, die Funktion der Begründung übernehmen. Wo Erfahrung in ihnen fungiert,

fungiert sie doch nicht als Erfahrung. Der Geometer, der seine Figuren auf die Tafel malt, erzeugt damit faktisch daseiende Striche auf der faktisch daseienden Tafel. Aber sowenig wie sein physisches Erzeugen ist sein Erfahren des Erzeugten, quâ Erfahren, begründend für sein geometrisches Wesensschauen und Wesensdenken. Daher ist es gleich, ob er dabei halluziniert oder nicht, und ob er statt wirklich zu zeichnen, sich seine Linien und Konstruktionen in eine Phantasiewelt hineinbildet. Ganz anders der Naturforscher. Er beobachtet und experimentiert, d. i. er stellt erfahrungsmäßiges Dasein fest, das Erfahren ist für ihn begründender Akt, der nie durch ein bloßes Einbilden ersetzbar wäre. Eben darum sind ja Tatsachenwissenschaft und Erfahrungswissenschaft äquivalente Begriffe. Für den Geometer aber, der nicht Wirklichkeiten, sondern »ideale Möglichkeiten«, nicht Wirklichkeitsverhalte, sondern Wesensverhalte erforscht, ist statt der Erfahrung die Wesenserschauung der letztbegründende Akt.

So in allen eidetischen Wissenschaften. Auf die in unmittelbarer Einsicht zu erfassenden Wesensverhalte (bzw eidetischen Axiome) gründen sich die mittelbaren, die im mittelbar einsichtigen Denken, und zwar nach Prinzipien, die durchaus unmittelbar einsichtige sind, zur Gegebenheit kommen. Jeder Schritt mittelbarer Begründung ist danach apodiktisch und eidetisch notwendig. Es macht also das Wesen rein eidetischer Wissenschaft aus, daß sie ausschließlich eidetisch verfährt, daß sie von Anfang an, und so in weiterer Folge, keine Sachverhalte zur Erkenntnis bringt als solche, die eidetische Gültigkeit haben, die also entweder unmittelbar zu originärer Gegebenheit gebracht werden können (als unmittelbar gründend in originär erschauten Wesen) oder aus solchen »axiomatischen« Sachverhalten durch reine Folgerung »erschlossen« werden können.

Damit hängt das praktische Ideal exakter eidetischer Wissenschaft zusammen, das eigentlich erst die neuere Mathematik zu verwirklichen gelehrt hat: Jeder eidetischen Wissenschaft dadurch die höchste Stufe der Rationalität zu verleihen, daß alle mittelbaren Denkschritte reduziert werden auf bloße Subsumptionen unter die ein für allemal systematisch zusammengestellten Axiome des jeweiligen eidetischen Gebiets, und, wofern es sich nicht von vornherein um die »formale« oder »reine« Logik selbst handelt (im weitesten Sinne der mathesis universalis[1]), unter Zuzug der sämtlichen Axiome dieser letzteren.

1) Vgl. über die Idee der reinen Logik als mathesis universalis »Log. Unters.« Bd. I, Schlußkapitel.

Und damit wieder hängt das Ideal der »Mathematisierung« zusammen, das ebenso wie das eben charakterisierte Ideal von großer erkenntnispraktischer Bedeutung ist für alle »exakten« eidetischen Disziplinen, deren gesamter Erkenntnisbestand (wie z. B. in der Geometrie) in der Allgemeinheit einiger weniger Axiome in rein deduktiver Notwendigkeit beschlossen ist. Darauf einzugehen ist hier nicht der Ort.[1]

§ 8. Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Tatsachenwissenschaft und Wesenswissenschaft.

Nach dem Vorstehenden ist es klar, daß der Sinn eidetischer Wissenschaft jede Einbeziehung von Erkenntnisergebnissen empirischer Wissenschaften prinzipiell ausschließt. Die Wirklichkeitsthesen, die in den unmittelbaren Feststellungen dieser Wissenschaften auftreten, gehen ja durch alle mittelbaren hindurch. Aus Tatsachen folgen immer nur Tatsachen.

Ist nun alle eidetische Wissenschaft prinzipiell von aller Tatsachenwissenschaft unabhängig, so gilt andererseits das Umgekehrte hinsichtlich der Tatsachenwissenschaft. Es gibt keine, die als Wissenschaft voll entwickelt, rein sein könnte von eidetischen Erkenntnissen und somit unabhängig sein könnte von den, sei es formalen oder materialen eidetischen Wissenschaften. Denn fürs Erste ist es selbstverständlich, daß eine Erfahrungswissenschaft, wo immer sie mittelbare Begründungen von Urteilen vollzieht, den formalen Prinzipien gemäß verfahren muß, die die formale Logik behandelt. Überhaupt muß sie, da sie wie jede Wissenschaft auf Gegenstände gerichtet ist, an die Gesetze gebunden sein, die zum Wesen der Gegenständlichkeit überhaupt gehören. Damit tritt sie zu dem Komplex formal-ontologischer Disziplinen in Beziehung, die neben der formalen Logik im engeren Sinne die sonstigen Disziplinen der formalen »mathesis universalis« (also auch die Arithmetik, reine Analysis, Mannigfaltigkeitslehre) umspannt. Dazu kommt fürs Zweite, daß jede Tatsache einen materialen Wesensbestand einschließt und jede zu den darin beschlossenen reinen Wesen gehörige eidetische Wahrheit ein Gesetz abgeben muß, an das die gegebene faktische Einzelheit, wie jede mögliche überhaupt, gebunden ist.

1) Vgl. dazu weiter unten Abschnitt III, Kap. 1, § 70.

§ 9. Region und regionale Eidetik.

Jede konkrete empirische Gegenständlichkeit ordnet sich mit ihrem materialen Wesen einer obersten materialen Gattung, einer »Region« von empirischen Gegenständen ein. Dem reinen regionalen Wesen entspricht dann eine regionale eidetische Wissenschaft oder, wie wir auch sagen können, eine regionale Ontologie. Wir nehmen dabei an, daß im regionalen Wesen, bzw. in den verschiedenen es komponierenden Gattungen so reichhaltige und vielverzweigte Erkenntnisse gründen, daß es sich hinsichtlich ihrer systematischen Entfaltung überhaupt lohnt, von einer Wissenschaft zu sprechen, bzw. von einem ganzen Komplex ontologischer Disziplinen, den einzelnen Gattungskomponenten der Region entsprechend. In wie großem Umfange diese Voraussetzung tatsächlich erfüllt ist, davon werden wir uns reichlich überzeugen können. Demnach wird also jede sich dem Umfange einer Region einordnende empirische Wissenschaft, wie auf die formalen, so auf die regionalen ontologischen Disziplinen wesentlich bezogen sein. Wir können das auch so ausdrücken: Jede Tatsachenwissenschaft (Erfahrungswissenschaft) hat wesentliche theoretische Fundamente in eidetischen Ontologien. Denn es ist (falls die gemachte Annahme zutrifft) ganz selbstverständlich, daß der reiche Bestand an Erkenntnissen, die sich in reiner, unbedingt gültiger Weise auf alle möglichen Gegenstände der Region beziehen — sofern sie teils zur leeren Form von Gegenständlichkeit überhaupt gehören, teils zum Eidos der Region, welches gleichsam eine notwendige materiale Form aller regionalen Gegenstände darstellt — für die Erforschung der empirischen Fakta nicht bedeutungslos sein kann.

In dieser Art entspricht z. B. allen naturwissenschaftlichen Disziplinen die eidetische Wissenschaft von der physischen Natur überhaupt (die Ontologie der Natur), sofern der faktischen Natur ein rein faßbares Eidos, das »Wesen« Natur überhaupt mit einer unendlichen Fülle darin beschlossener Wesensverhalte entspricht. Bilden wir die Idee einer vollkommenen rationalisierten Erfahrungswissenschaft von der Natur, d. i. einer solchen, die in der Theoretisierung soweit fortgeschritten ist, daß alles in dieselbe einbezogene Besondere auf seine allgemeinsten und prinzipiellsten Gründe zurückgeführt ist, dann ist es klar, daß die Realisierung dieser Idee wesentlich abhängig ist von der Ausbildung der entsprechenden eidetischen Wissenschaften; also neben der auf alle Wissenschaften überhaupt in

gleicher Weise bezogenen formalen Mathesis insbesondere von der Ausbildung der material-ontologischen Disziplinen, die das Wesen der Natur, und somit auch alle Wesensartungen von Naturgegenständlichkeiten als solchen, in rationaler Reinheit, d. i. eben eidetisch auseinanderlegen. Und das gilt selbstverständlich für jede beliebige Region.

Auch erkenntnispraktisch ist von vornherein zu erwarten, daß je mehr eine Erfahrungswissenschaft sich der »rationalen« Stufe nähert, der Stufe der »exakten«, nomologischen Wissenschaft, also in je höherem Grade sie über ausgebildete eidetische Disziplinen als Grundlagen verfügt und von ihnen für ihre Begründungen Nutzen zieht, sie auch desto mehr nach Umfang und Kraft erkenntnispraktischer Leistungen zunehmen werde.

Das bestätigt die Entwicklung der rationellen Naturwissenschaften, der physikalischen. Ihre große Epoche beginnt ja in der Neuzeit eben damit, daß die schon im Altertum (und im wesentlichen in der Platonischen Schule) als reine Eidetik hoch ausgebildete Geometrie mit einem Male und in großem Stile fruchtbar gemacht wird für die physikalische Methode. Man macht sich klar, daß es das Wesen des materiellen Dinges sei, res extensa zu sein, daß somit die Geometrie die auf ein Wesensmoment solcher Dinglichkeit, die Raumform, bezogene ontologische Disziplin sei. Man macht sich aber auch ferner klar, daß das allgemeine (in unserer Redeweise regionale) Wesen des Dinges viel weiter reiche. Das zeigt sich darin, daß die Entwicklung zugleich die Richtung verfolgt, eine Reihe neuer, der Geometrie zu koordinierender und zu gleicher Funktion der Rationalisierung des Empirischen berufener Disziplinen auszubilden. Die herrliche Blüte der formalen und materialen mathematischen Wissenschaften entspringt aus dieser Tendenz. Mit leidenschaftlichem Eifer werden sie als rein »rationale« Wissenschaften (in unserem Sinne als eidetische Ontologien) ausgebildet, bzw. neu gebildet, und zwar (in den Anfängen der Neuzeit und noch lange hin) nicht um ihrer selbst, sondern um der empirischen Wissenschaften willen. Sie trugen denn auch reichlich die erhofften Früchte in der parallelen Entwicklung der vielbewunderten rationellen Physik.

§ 10. Region und Kategorie. Die analytische Region und ihre Kategorien.

Versetzen wir uns in irgendeine eidetische Wissenschaft hinein, z. B. in die Ontologie der Natur, so finden wir uns (das ist ja das

Normale) nicht auf Wesen als Gegenstände gerichtet, sondern auf Gegenstände der Wesen, die in unserem Beispiel der Region Natur untergeordnet sind. Dabei beobachten wir aber, daß »Gegenstand« ein Titel ist für mancherlei, aber zusammengehörige Gestaltungen, z. B. »Ding«, »Eigenschaft«, »Relation«, »Sachverhalt«, »Menge«, »Ordnung« usw., die einander offenbar nicht gleichstehen, sondern jeweils auf eine Art Gegenständlichkeit, die sozusagen den Vorzug der Urgegenständlichkeit hat, zurückweisen, hinsichtlich welcher sich alle anderen gewissermaßen als bloße Abwandlungen ausgeben. In unserem Beispiel hat diesen Vorzug natürlich das Ding selbst, gegenüber der dinglichen Eigenschaft, Relation usw. Eben dies ist aber ein Stück jener formalen Verfassung, ohne dessen Klärung, wie die Rede von Gegenstand so die von Gegenstandsregion, in Verworrenheit bliebe. Aus dieser Klärung, der wir die folgenden Betrachtungen widmen, wird sich auch von selbst der wichtige auf den Begriff der Region bezogene Begriff der Kategorie ergeben.

Kategorie ist ein Wort, das einerseits in der Verbindung »Kategorie einer Region« eben auf die betreffende Region, z. B. die Region physische Natur zurückweist; andererseits aber die jeweilig bestimmte materiale Region in Beziehung setzt zur Form der Region überhaupt, oder was gleichwertig ist, zum formalen Wesen Gegenstand überhaupt und den zu ihm gehörigen »formalen Kategorien«.

Vorerst eine nicht unwichtige Bemerkung. Die formale Ontologie scheint zunächst mit den materialen Ontologien in einer Reihe zu stehen, sofern das formale Wesen eines Gegenstandes überhaupt und die regionalen Wesen beiderseits die gleiche Rolle zu spielen scheinen. Man wird daher geneigt sein, statt wie bisher von Regionen schlechthin, vielmehr von materialen Regionen zu sprechen, und ihnen nun die »formale Region« anzureihen. Wenn wir diese Redeweise annehmen, so bedarf es doch einiger Vorsicht. Auf der einen Seite stehen materiale, und das sind in gewissem Sinne die »eigentlichen« Wesen. Auf der anderen Seite aber steht zwar ein Eidetisches, aber doch grundwesentlich Verschiedenes: eine bloße Wesensform, die zwar ein Wesen, aber ein völlig »leeres« ist, ein Wesen, das in der Weise einer Leerform auf alle möglichen Wesen paßt, das in seiner formalen Allgemeinheit alle, auch die höchsten materialen Allgemeinheiten unter sich hat und ihnen durch die ihr zugehörigen formalen Wahrheiten Gesetze vorschreibt. Die sog. »formale Region« ist also doch nicht etwas

den materialen Regionen (den Regionen schlechthin) Koordiniertes, *sie ist eigentlich nicht Region, sondern leere Form von Region überhaupt*, sie hat alle Regionen mit allen ihren sachhaltigen Wesensbesonderungen statt neben sich, vielmehr (wenn auch nur formaliter) *unter* sich. Diese Unterordnung des Materialen unter das Formale bekundet sich nun darin, daß *die formale Ontologie zugleich die Formen aller möglichen Ontologien überhaupt* (sc. aller »eigentlichen«, »materialen«) *in sich birgt*, daß sie den materialen Ontologien *eine ihnen allen gemeinsame formale Verfassung vorschreibt* – darin beschlossen auch diejenige, die wir jetzt hinsichtlich der Unterscheidung zwischen Region und Kategorie zu studieren haben.

Gehen wir von der formalen Ontologie (immer als der reinen Logik der vollen Extension bis zur mathesis universalis) aus, so ist sie, wie wir wissen, eidetische Wissenschaft vom Gegenstande überhaupt. Gegenstand ist in ihrem Sinne alles und jedes, und dafür können eben unendlich mannigfaltige, sich in die vielen Disziplinen der Mathesis verteilende Wahrheiten statuiert werden. Sie führen aber insgesamt zurück auf einen kleinen Bestand unmittelbarer oder »Grund«wahrheiten, welche in den rein logischen Disziplinen als »*Axiome*« fungieren. Wir definieren nun als *logische Kategorien* oder *Kategorien der logischen Region Gegenstand-überhaupt* die in diesen Axiomen auftretenden *rein logischen Grundbegriffe* – Begriffe, durch welche sich im Gesamtsystem der Axiome das logische Wesen von Gegenstand-überhaupt bestimmt, oder welche die unbedingt notwendigen und konstitutiven Bestimmungen eines Gegenstandes als solchen, eines irgend Etwas – sofern es überhaupt soll Etwas sein können – ausdrücken. Da das rein Logische in unserem absolut exakt umgrenzten Sinne den philosophisch allein wichtigen (und allerdings grundwichtigen) Begriff des »*Analytischen*[1]« gegenüber dem »*Synthetischen*« bestimmt, bezeichnen wir diese Kategorien wohl auch als *analytische*.

Beispiele logischer Kategorien sind also Begriffe wie Eigenschaft, relative Beschaffenheit, Sachverhalt, Relation, Identität, Gleichheit, Menge (Kollektion), Anzahl, Ganzes und Teil, Gattung und Art usw. Aber auch die »*Bedeutungskategorien*«, die zum Wesen des Satzes (Apophansis) gehörigen Grundbegriffe verschiedener Arten

1) Vgl. »Log. Unterf.« II. Bd, 3. Unt., § 11 f.

von Sätzen, Satzgliedern und Satzformen gehören hierher, und das, gemäß unserer Definition, mit Rücksicht auf die Wesenswahrheiten, welche »Gegenstand-überhaupt« und »Bedeutung-überhaupt« miteinander verknüpfen, und zudem so verknüpfen, daß reine Bedeutungswahrheiten sich in reine Gegenstandswahrheiten umwenden lassen. Eben darum ist die »*apophantische Logik*«, auch wenn sie ausschließlich über Bedeutungen aussagt, doch mitgehörig zur formalen Ontologie im vollumfassenden Sinne. Immerhin muß man die Bedeutungskategorien als eine eigene Gruppe für sich absondern und ihnen die übrigen, als die *formalen gegenständlichen Kategorien* im *prägnanten* Sinne, gegenüberstellen.[1]

Wir merken hier noch an, daß wir unter Kategorien einerseits die Begriffe im Sinne von Bedeutungen verstehen können, andererseits aber auch und noch besser die formalen Wesen selbst, die in diesen Bedeutungen ihren Ausdruck finden. Z. B. »Kategorie« Sachverhalt, Vielheit u. dgl. besagt im letzteren Sinne das formale Eidos Sachverhalt überhaupt, Vielheit überhaupt u. dgl. Die Äquivokation ist nur so lange gefährlich, als man nicht reinlich zu scheiden gelernt hat, was hier überall geschieden werden muß: »Bedeutung« und das, was *durch* Bedeutung »Ausdruck« erfahren kann; und wiederum: Bedeutung und bedeutete Gegenständlichkeit. Terminologisch kann man ausdrücklich zwischen *kategorialen Begriffen* (als Bedeutungen) und *kategorialen Wesen* unterscheiden.

§ 11. *Syntaktische Gegenständlichkeiten und letzte Substrate. Syntaktische Kategorien.*

Es bedarf jetzt einer wichtigen Unterscheidung im Gebiete der Gegenständlichkeiten überhaupt, welche sich innerhalb der Formenlehre der Bedeutungen widerspiegelt in der (»rein-grammatischen«) Unterscheidung zwischen »syntaktischen Formen« und »syntaktischen Substraten« oder »Stoffen«. Damit zeigt sich eine Sonderung der formal-ontologischen Kategorien in *syntaktische Kategorien*

1) Vgl. über die Unterscheidung der logischen Kategorien in Bedeutungskategorien und formal-ontologische Kategorien »Log. Unterf.« I. Bd., § 67. Speziell auf die Kategorien Ganzes und Teil bezieht sich die ganze 3. Untersuchung des II. Bandes. – Den aus historischen Gründen anstößigen Ausdruck Ontologie habe ich damals noch nicht aufzunehmen gewagt, ich bezeichnete diese Untersuchung (a. a. O. S. 222 der ersten Auflage) als Stück einer »*apriorischen Theorie der Gegenstände als solcher*«, was A. v. Meinong in das Wort »Gegenstandstheorie« zusammengezogen hat. Demgegenüber halte ich es jetzt, der geänderten Zeitlage entsprechend, für richtiger, den alten Ausdruck Ontologie wieder zur Geltung zu bringen.

und Substratkategorien an, die jetzt des näheren erörtert werden soll.

Unter syntaktischen Gegenständlichkeiten verstehen wir solche, die aus anderen Gegenständlichkeiten durch »syntaktische Formen« abgeleitet sind. Die diesen Formen entsprechenden Kategorien nennen wir syntaktische Kategorien. Dahin gehören beispielsweise die Kategorien Sachverhalt, Relation, Beschaffenheit, Einheit, Vielheit, Anzahl, Ordnung, Ordinalzahl usw. Wir können die hier statthabende Wesenslage in folgender Weise beschreiben: Jeder Gegenstand, sofern er explizierbar, auf andere Gegenstände beziehbar, kurzum logisch bestimmbar ist, nimmt verschiedene syntaktische Formen an; es konstituieren sich als Korrelate des bestimmenden Denkens Gegenständlichkeiten höherer Stufe: Beschaffenheiten und beschaffenheitlich bestimmte Gegenstände, Relationen zwischen irgendwelchen Gegenständen, Vielheiten von Einheiten, Glieder von Ordnungen, Gegenstände als Träger von Ordinalzahlbestimmungen usw. Ist das Denken ein prädikatives, so erwachsen schrittweise Ausdrücke und zugehörige apophantische Bedeutungsgebilde, welche die syntaktischen Gegenständlichkeiten nach all ihren Gliederungen und Formen in genau entsprechenden Bedeutungssyntaxen spiegeln. Alle diese »kategorialen Gegenständlichkeiten«[1] können, wie Gegenständlichkeiten überhaupt, abermals als Substrate kategorialer Gebilde fungieren, diese wieder, usw. Umgekehrt weist jedes solche Gebilde evidenterweise auf letzte Substrate zurück, auf Gegenstände erster oder unterster Stufe; also auf Gegenstände, die nicht mehr syntaktisch-kategoriale Gebilde sind, die in sich selbst nichts mehr von jenen ontologischen Formen enthalten, welche bloße Korrelate der Denkfunktionen (Zusprechen, Absprechen, Beziehen, Verknüpfen, Zählen usw.) sind. Danach teilt sich die formale Region Gegenständlichkeit-überhaupt in letzte Substrate und syntaktische Gegenständlichkeiten. Die letzteren nennen wir syntaktische Ableitungen der entsprechenden Substrate, zu welchen auch, wie wir gleich hören werden, alle »Individuen« gehören. Sprechen wir von individueller Eigenschaft, individueller Relation usw., so heißen diese Ableitungsgegenstände natürlich so um der Substrate willen, von denen sie abgeleitet sind.

Es sei noch folgendes bemerkt. Zu den letzten syntaktischformlosen Substraten gelangt man auch von seiten der Formenlehre der Bedeutungen: Jeder Satz und jedes mögliche Satzglied enthält

1) Vgl. »Log. Unters.« II. Bd., 6. Unters., 2. Abschnitt, bes. § 46f.

als Substrate seiner apophantischen Formen die sog. »Termini«. Diese können in bloß relativem Sinne Termini sein, nämlich selbst wieder Formen enthalten (z. B. die Pluralform, Attributionen u. dgl.). In jedem Falle kommen wir aber, und notwendig, auf letzte Termini, auf letzte Substrate zurück, die nichts mehr von syntaktischer Formung in sich enthalten.[1]

§ 12. Gattung und Art.

Es bedarf jetzt einer neuen zur Gesamtsphäre der Wesen gehörigen Gruppe kategorialer Unterscheidungen. Jedes Wesen, ob ein sachhaltiges oder leeres (also reinlogisches) Wesen, ordnet sich in eine Stufenreihe von Wesen, in eine Stufenreihe der Generalität und Spezialität ein. Zu ihr gehören notwendig zwei nie zusammenfallende Grenzen. Heruntersteigend gelangen wir zu den niedersten spezifischen Differenzen oder, wie wir auch sagen, den eidetischen Singularitäten; emporsteigend durch die Art- und Gattungswesen zu einer obersten Gattung. Eidetische Singularitäten sind Wesen, die zwar notwendig über sich »allgemeinere« Wesen haben als ihre Gattungen, aber nicht mehr unter sich Besonderungen, in Beziehung auf welche sie selbst Arten (nächste Arten oder mittelbare, höhere Gattungen) wären. Ebenso ist diejenige Gattung die oberste, welche über sich keine Gattung mehr hat.

In diesem Sinn ist im reinlogischen Gebiete der Bedeutungen »Bedeutung überhaupt« oberste Gattung, jede bestimmte Satzform, jede bestimmte Satzgliedform eine eidetische Singularität; Satz überhaupt eine vermittelnde Gattung. Ebenso ist Anzahl überhaupt eine oberste Gattung. Zwei, Drei usw. sind deren niederste Differenzen oder eidetische Singularitäten. In der sachhaltigen Sphäre sind z. B. Ding überhaupt, sinnliche Qualität, Raumgestalt, Erlebnis überhaupt oberste Gattungen; die zu den bestimmten Dingen, bestimmten sinnlichen Qualitäten, Raumgestalten, Erlebnissen als solchen gehörigen Wesensbestände eidetische und dabei sachhaltige Singularitäten.

Zu diesen durch Gattung und Art bezeichneten Wesensverhältnissen (nicht Klassen-, d. i. Mengenverhältnissen) gehört es, daß im

1) Die näheren Ausführungen der für die Formenlehre der Bedeutungen — dieses Grundstückes einer »apriorischen Grammatik« — sehr wichtigen Theorie der »syntaktischen Formen« und »syntaktischen Stoffe« werde ich gelegentlich der Veröffentlichung meiner vieljährigen Vorlesungen über reine Logik mitteilen. Über die »reine« Grammatik und die allgemeinen Aufgaben einer Formenlehre der Bedeutungen vgl. »Log. Unters.« II. Bd., 4. Unters.

besonderen Wesen das allgemeinere »unmittelbar oder mittelbar enthalten« ist — in einem bestimmten, in der eidetischen Intuition seiner Eigenart nach zu erfassenden Sinne. Eben darum führen manche Forscher das Verhältnis eidetischer Gattung und Art zur eidetischen Besonderung unter den Verhältnissen von »Teil« zum »Ganzen« auf. »Ganzes« und »Teil« haben dabei eben den weitesten Begriff von »Enthaltendem« und »Enthaltenem«, wovon das eidetische Artverhältnis eine Besonderheit ist. Das eidetisch Singulare impliziert also die sämtlichen über ihm liegenden Allgemeinheiten, die ihrerseits stufenweise »ineinander liegen«, das Höhere immer im Niederen.

§ 13. Generalisierung und Formalisierung.

Scharf unterscheiden muß man die Verhältnisse der Generalisierung und Spezialisierung von den wesentlich andersartigen der Verallgemeinerung von Sachhaltigem in das reinlogisch Formale, bzw. umgekehrt, der Versachlichung eines logisch Formalen. Mit anderen Worten: Generalisierung ist etwas total anderes als Formalisierung, wie sie z. B. in der mathematischen Analysis eine so große Rolle spielt; und Spezialisierung etwas total anderes als Entformalisierung, als »Ausfüllung« einer logisch-mathematischen Leerform, bzw. einer formalen Wahrheit.

Demgemäß darf nicht verwechselt werden das Unterstehen eines Wesens unter der formalen Allgemeinheit eines reinlogischen Wesens mit dem Unterstehen eines Wesens unter seine höheren Wesensgattungen. So ist z. B. das Wesen Dreieck untergeordnet unter die oberste Gattung Raumgestalt, das Wesen Rot unter die oberste Gattung sinnliche Qualität. Andererseits ist Rot, Dreieck und sind so alle homogenen, wie heterogenen Wesen untergeordnet dem kategorialen Titel »Wesen«, welcher für sie alle keineswegs den Charakter einer Wesensgattung hat, vielmehr ihn hinsichtlich keiner von ihnen hat. »Wesen« als Gattung sachhaltiger Wesen anzusehen, wäre ebenso verkehrt, wie Gegenstand überhaupt (das leere Etwas) als Gattung für jederlei Gegenstände und dann natürlich schlechthin als die eine und einzige oberste Gattung, als Gattung aller Gattungen zu mißdeuten. Man wird vielmehr alle formal-ontologischen Kategorien als eidetische Singularitäten bezeichnen müssen, die ihre oberste Gattung im Wesen »formal-ontologische Kategorie-überhaupt« haben.

Desgleichen ist es klar, daß jeder bestimmte Schluß, etwa ein der Physik dienender, Vereinzelung einer bestimmten reinlogischen Schlußform ist, jeder bestimmte physikalische Satz Vereinzelung einer Satzform u. dgl. Die reinen Formen sind aber nicht Gattungen zu den sachhaltigen Sätzen oder Schlüssen, sondern selbst nur niederste Differenzen, nämlich der reinlogischen Gattungen Satz, Schluß, die, wie alle ähnlichen Gattungen, ihre schlechthin oberste Gattung »Bedeutung-überhaupt« haben. Die Ausfüllung von logischen Leerformen (und anderes als Leerformen gibt es in der mathesis universalis nicht) ist also eine total verschiedene »Operation« gegenüber der echten Spezialisierung bis zur letzten Differenzierung. Das ist überall zu konstatieren; so ist z. B. der Übergang vom Raume zur »Euklidischen Mannigfaltigkeit« keine Generalisierung, sondern eine »formale« Verallgemeinerung.

Es ist für die Bewährung dieser radikalen Sonderung wie in allen solchen Fällen auf die Wesensintuition zurückzugehen, die uns sofort lehrt, daß logische Formwesen (z. B. die Kategorien) nicht in den sachhaltigen Vereinzelungen so »liegen«, wie das allgemeine Rot in den verschiedenen Rotnuancen, oder wie »Farbe« in Rot oder Blau, und daß sie in ihnen überhaupt nicht in dem eigentlichen Sinne »darin« sind, der mit einem Teilverhältnis im gewöhnlichen engen Sinne genug Gemeinsamkeit hätte, um die Rede von einem Enthaltensein zu rechtfertigen.

Keiner ausführlichen Erörterung bedarf der Hinweis, daß auch die Subsumption eines Individuellen, überhaupt eines Dies-da, unter ein Wesen (die einen verschiedenen Charakter hat, je nachdem es sich um eine niederste Differenz oder eine Gattung handelt) nicht mit der Subordination eines Wesens unter seine höheren Spezies oder eine Gattung zu verwechseln ist.

Ebenso sei nur eben angedeutet die wechselnde und insbesondere auf die Funktion der Wesen im universellen Urteile bezogene Rede von Umfängen, die sich offenbar mit den erörterten Verschiedenheiten differenzieren muß. Jedes Wesen, das keine niederste Differenz ist, hat einen eidetischen Umfang, einen Umfang von Spezialitäten und zuletzt jedenfalls von eidetischen Singularitäten. Jedes formale Wesen hat andererseits seinen formalen oder »mathematischen« Umfang. Ferner hat jedes Wesen überhaupt seinen Umfang von individuellen Vereinzelungen, einen ideellen Gesamtinbegriff von möglichen Diesheiten, auf die es im eidetisch-universellen Denken bezogen sein kann. Die Rede von empirischem Umfange besagt mehr: die Einschränkung auf eine Daseinssphäre vermöge einer mitverflochtenen, die reine Allgemeinheit aufhebenden Daseinssetzung. Das alles überträgt sich natürlich von den Wesen auf »Begriffe« als Bedeutungen.

§ 14. *Substratkategorien. Das Substratwesen und das τόδε τι.*

Wir beachten ferner die Unterscheidung zwischen »vollen«, »*sachhaltigen*« *Substraten*, mit den entsprechend »vollen«, »sachhaltigen« syntaktischen Gegenständlichkeiten und den *Leersubstraten*, mit den aus ihnen gebildeten syntaktischen Gegenständlichkeiten, den Abwandlungen des leeren Etwas. Die letztere Klasse ist keineswegs selbst eine leere oder armselige; sie bestimmt sich nämlich als die Gesamtheit der zum Bestande der reinen Logik als mathesis universalis gehörigen Sachverhalte mit all den kategorialen Gegenständlichkeiten, aus denen sich dieselben aufbauen. Also jeder Sachverhalt, den irgendein syllogistisches oder arithmetisches Axiom oder Theorem ausspricht, jede Schlußform, jede numerische Zahl, jedes Zahlengebilde, jede Funktion der reinen Analysis, jede in ihr wohldefinierte Euklidische oder Nichteuklidische Mannigfaltigkeit gehört hierher.

Bevorzugen wir nun die Klasse der sachhaltigen Gegenständlichkeiten, so kommen wir auf *letzte sachhaltige Substrate* als Kerne aller syntaktischen Bildungen. Zu diesen Kernen gehören die *Substratkategorien*, welche sich unter die beiden disjunkten Haupttitel ordnen: »*Sachhaltiges letztes Wesen*« und »*Dies da!*« oder pure, syntaktisch formlose individuelle Einzelheit. Der sich aufdrängende Terminus Individuum ist hier darum unpassend, weil gerade die wie immer zu bestimmende Unteilbarkeit, die das Wort mitausdrückt, in den Begriff nicht aufgenommen werden darf, vielmehr für den besonderen und ganz unentbehrlichen Begriff Individuum vorbehalten bleiben muß. Wir übernehmen daher den Aristotelischen Ausdruck τόδε τι, der mindestens dem Wortlaute nach diesen Sinn nicht mitbeschließt.

Wir haben das formlose letzte Wesen und das Dies-da gegenübergestellt; wir müssen nun den zwischen ihnen obwaltenden Wesenszusammenhang feststellen, darin bestehend, daß jedes Dies-da *seinen* sachhaltigen Wesensbestand hat, der den Charakter eines im angegebenen Sinne formlosen Substratwesens hat.

§ 15. *Selbständige und unselbständige Gegenstände. Konkretum und Individuum.*

Wir benötigen noch eine weitere Grundunterscheidung, diejenige zwischen *selbständigen* und *unselbständigen Gegenständen*. Unselbständig ist z. B. eine kategoriale Form, sofern sie notwendig zurückweist auf ein Substrat, dessen Form sie ist. Substrat und Form sind aufeinander angewiesen, »ohne einander« nicht

Substrat = ὕλη ?
Kategorie (Form) = μορφή

denkbare Wesen. In diesem weitesten Sinne ist also die reinlogische Form, z. B. die kategoriale Form Gegenstand hinsichtlich aller Gegenstandsmaterien, die Kategorie Wesen hinsichtlich aller bestimmten Wesen u. dgl. unselbständig. Sehen wir von diesen Unselbständigkeiten ab, und beziehen wir einen prägnanten Begriff von Unselbständigkeit, bzw Selbständigkeit, auf eigentlich »inhaltliche« Zusammenhänge, auf Verhältnisse des »*Enthaltenseins*«, *Einsseins* und ev. *Verknüpftseins* in einem eigentlicheren Sinne.

Speziell interessiert uns hier die Sachlage bei den letzten Substraten und, noch enger gefaßt, bei den sachhaltigen Substratwesen. Es bestehen für sie die beiden Möglichkeiten, daß ein solches Wesen mit einem anderen Einheit *eines* Wesens begründet, oder daß es das nicht tut. Im ersteren Falle ergeben sich näher zu beschreibende Verhältnisse ev. einseitiger oder wechselseitiger Unselbständigkeit, und hinsichtlich der unter die geeinigten Wesen fallenden eidetischen und individuellen Einzelheiten ergibt sich die apodiktisch notwendige Folge, daß Einzelheiten des einen Wesens nicht sein können, es sei denn als bestimmt durch Wesen, die mit dem anderen Wesen mindestens Gattungsgemeinschaft haben.[1] Z. B. sinnliche Qualität weist notwendig auf irgendeine Differenz von Ausbreitung hin, Ausbreitung wieder ist notwendig Ausbreitung irgendeiner mit ihr einigen, sie »überdeckenden« Qualität. Ein Moment »Steigerung«, etwa der Kategorie Intensität, ist nur möglich als einem qualitativen Inhalt immanent, und ein Inhalt solcher Gattung wieder ist nicht denkbar ohne irgendeinen Steigerungsgrad. Ein Erscheinen als Erlebnis gewisser Gattungsbestimmtheit ist unmöglich, es sei denn als Erscheinen eines »Erscheinenden als solchen«, und ebenso umgekehrt. Usw.

Daraus ergeben sich nun wichtige Bestimmungen der formalkategorialen Begriffe Individuum, Konkretum und Abstraktum. Ein unselbständiges Wesen heißt ein *Abstraktum*, ein absolut selbständiges ein *Konkretum*. Ein Dies-da, dessen sachhaltiges Wesen ein Konkretum ist, heißt ein *Individuum*.

Fassen wir die »Operation« der Generalisierung unter den nun erweiterten Begriff der logischen »Abwandlung«, so können wir sagen: das Individuum ist der reinlogisch geforderte Urgegenstand, das logisch Absolute, auf das alle logischen Abwandlungen zurückweisen.

---

1) Vgl. die ausführlichen Analysen »Log. Unters.« II, Unters. 3, besonders in der etwas verbesserten Darstellung der Neuauflage (1913).

Ein Konkretum ist selbstverständlich eine eidetische Singularität, da Artungen und Gattungen (Ausdrücke, die üblicherweise die niedersten Differenzen ausschließen) prinzipiell unselbständig sind. Die *eidetischen Singularitäten* zerfallen demnach in *abstrakte* und *konkrete*.

Disjunkt in einem Konkretum enthaltene eidetische Singularitäten sind notwendig »heterogen«, mit Rücksicht auf das formal-ontologische Gesetz, daß zwei eidetische Singularitäten einer und derselben Gattung nicht in der Einheit *eines* Wesens verbunden sein können, oder wie man auch sagt: Niederste Differenzen eines Genus sind miteinander »unverträglich«. Demnach führt jede einem Konkretum eingeordnete Singularität, als Differenz betrachtet, zu einem getrennten System von Arten und Gattungen, also auch zu getrennten obersten Gattungen. Z. B. in der Einheit eines phänomenalen Dinges führt die bestimmte Gestalt zur obersten Gattung Raumgestalt überhaupt, die bestimmte Farbe zu visueller Qualität überhaupt. Indessen können niederste Differenzen im Konkretum statt disjunkte auch übergreifende sein; wie z. B. physikalische Eigenschaften räumliche Bestimmungen voraussetzen und in sich beschließen. Dann sind auch die obersten Gattungen nicht disjunkt.

In weiterer Folge scheiden sich in charakteristischer und fundamentaler Weise die Gattungen in solche, die unter sich Konkreta, und in solche, die unter sich Abstrakta haben. Wir sprechen bequemerweise von *konkreten und abstrakten Gattungen*, trotz des Doppelsinnes, den nun die Adjektiva annehmen. Denn auf den Einfall kann niemand kommen, konkrete Gattungen selbst für Konkreta im ursprünglichen Sinne zu halten. Wo Genauigkeit es erfordert, muß aber der schwerfällige Ausdruck Gattungen von Konkretis beziehungsweise von Abstraktis gebraucht werden. Beispiele für konkrete Gattungen sind reales Ding, visuelles Phantom (sinnlich erfüllt erscheinende visuelle Gestalt), Erlebnis u. dgl. Demgegenüber sind Raumgestalt, visuelle Qualität u. dgl. Beispiele für abstrakte Gattungen.

§ 16. *Region und Kategorie in der sachhaltigen Sphäre. Synthetische Erkenntnisse a priori.*

Mit den Begriffen Individuum und Konkretum ist auch der wissenschaftstheoretische Fundamentalbegriff der *Region* streng »analytisch« definiert. Region ist nichts anderes als die *gesamte zu einem Konkretum gehörige oberste Gattungseinheit*, also die wesenseinheitliche Verknüpfung der obersten

Gattungen, die den niedersten Differenzen innerhalb des Konkretums zugehören. Der eidetische Umfang der Region befaßt die ideale Gesamtheit konkret vereinheitlichter Komplexe von Differenzen dieser Gattungen, der individuelle Umfang die ideale Gesamtheit möglicher Individuen solcher konkreter Wesen.

Jedes regionale Wesen bestimmt *»synthetische« Wesenswahrheiten, d. h. solche, welche in ihm als diesem Gattungswesen gründen, nicht aber bloße Besonderungen formal-ontologischer Wahrheiten sind.* Der regionale Begriff und seine regionalen Abartungen sind also in diesen synthetischen Wahrheiten nicht frei variierbar, die Ersetzung der bezüglichen bestimmten Termini durch Unbestimmte ergibt kein formal-logisches Gesetz, wie dergleichen in charakteristischer Weise statthat bei allen »analytischen« Notwendigkeiten. Der Inbegriff der im regionalen Wesen gründenden synthetischen Wahrheiten macht den Inhalt der regionalen Ontologie aus. Der Gesamtinbegriff der *Grund*wahrheiten unter ihnen, der *regionalen Axiome*, umgrenzt — und *definiert uns* — *den Inbegriff der regionalen Kategorien.* Diese Begriffe drücken nicht bloß, wie Begriffe überhaupt, Besonderungen reinlogischer Kategorien aus, sondern sind dadurch ausgezeichnet, daß sie, vermöge der regionalen Axiome, dem regionalen Wesen *eigentümlich* Zugehöriges ausdrücken, bzw. in *eidetischer Allgemeinheit ausdrücken, was einem individuellen Gegenstand der Region »a priori« und »synthetisch« zukommen muß.* Die Anwendung solcher (nicht reinlogischer) Begriffe auf gegebene Individuen ist eine apodiktisch und unbedingt notwendige, und übrigens geregelt durch die regionalen (synthetischen) Axiome.

Will man die Anklänge an Kants Vernunftkritik (trotz erheblicher Differenzen in den Grundauffassungen, die aber eine innere Verwandtschaft nicht ausschließen) festhalten, so hätte man also unter *synthetischen Erkenntnissen a priori* zu verstehen die *regionalen Axiome*, und wir hätten soviel irreduktible Klassen solcher Erkenntnisse als Regionen. Die *»synthetischen Grundbegriffe«* oder *Kategorien* wären die regionalen Grundbegriffe (wesentlich auf die bestimmte Region und ihre synthetischen Grundsätze bezogen), und wir hätten soviel *unterschiedene Gruppen von Kategorien, als Regionen* zu unterscheiden sind.

Dabei tritt *äußerlich* die *formale Ontologie* in eine Reihe mit den regionalen (den eigentlichen *»materialen«*, *»synthetischen«*) Ontologien. Ihr regionaler Begriff »Gegenstand«

bestimmt (vgl. oben § 10) das formale Axiomensystem und dadurch den Inbegriff formaler (»analytischer«) Kategorien. Darin liegt in der Tat eine Rechtfertigung der Parallelisierung, trotz all der hervorgehobenen wesentlichen Unterschiede.

§ 17. Schluß der logischen Betrachtungen.

Unsere ganze Betrachtung war eine rein logische, sie bewegte sich in keiner »materialen« Sphäre, oder, wie wir gleichwertig sagen, in keiner bestimmten Region, sie sprach allgemein von Regionen und Kategorien, und diese Allgemeinheit war, dem Sinne der aufeinander gebauten Definitionen gemäß, eine rein logische. Es war eben auf dem Boden der reinen Logik ein Schema zu zeichnen, als Stück der von ihr ausgehenden Grundverfassung aller möglichen Erkenntnis, bzw. Erkenntnisgegenständlichkeiten, welchem gemäß Individuen unter »synthetischen Prinzipien a priori« nach Begriffen und Gesetzen, bestimmbar sein müssen, oder welchem gemäß alle empirischen Wissenschaften sich gründen müssen auf ihnen zugehörige regionale Ontologien und nicht bloß auf die allen Wissenschaften gemeinsame reine Logik.

Zugleich erwächst von hier aus die Idee einer Aufgabe: Im Umkreise unserer individuellen Anschauungen die obersten Gattungen von Konkretionen zu bestimmen, und auf diese Weise eine Austeilung alles anschaulichen individuellen Seins nach Seinsregionen zu vollziehen, deren jede eine prinzipiell, weil aus radikalsten Wesensgründen unterschiedene eidetische und empirische Wissenschaft (bzw. Wissenschaftsgruppe) bezeichnet. Die radikale Unterscheidung schließt übrigens keineswegs Verflechtung und partielle Überschiebung aus. So sind z. B. »materielles Ding« und »Seele« verschiedene Seinsregionen, und doch ist die letztere in der ersteren fundiert und daraus erwächst die Fundierung der Seelenlehre in der Leibeslehre.

Das Problem einer radikalen »Klassifikation« der Wissenschaften ist in der Hauptsache das Problem der Scheidung der Regionen, und dazu wieder bedarf es vorgängig rein logischer Untersuchungen der Art, wie sie hier in einigen Linien geführt wurden. Andererseits bedarf es freilich auch der Phänomenologie — von der wir bisher noch nichts wissen.

Zweites Kapitel.

Naturalistische Mißdeutungen.

§ 18. Einleitung in die kritischen Diskussionen.

Die allgemeinen Ausführungen, die wir über Wesen und Wesenswissenschaft im Gegensatz zu Tatsache und Tatsachenwissenschaft vorangestellt haben, behandelten wesentliche Grundlagen für unseren Aufbau der Idee einer reinen Phänomenologie (die ja nach der Einleitung eine Wesenswissenschaft werden soll) und für das Verständnis ihrer Stellung zu allen empirischen Wissenschaften, also auch zur Psychologie. Alle prinzipiellen Bestimmungen müssen aber, davon hängt viel ab, in richtigem Sinne verstanden werden. Wir haben in ihnen, das sei scharf betont, nicht von einem vorgegebenen philosophischen Standpunkte aus doziert, wir haben nicht überkommene und sei es selbst allgemein anerkannte philosophische Lehren benutzt, sondern einige, im strengsten Sinne prinzipielle Aufweisungen vollzogen, d. h. wir haben nur Unterschiede zu getreuem Ausdruck gebracht, die uns in der Anschauung direkt gegeben sind. Wir haben sie genau so genommen, wie sie sich da geben, ohne jede hypothetische oder interpretierende Auslegung, ohne Hineindeutung von solchem, was uns durch überlieferte Theorien alter und neuer Zeit suggeriert sein mag. Feststellungen, die so vollzogen sind, sind wirkliche »Anfänge«; und sind sie, wie die unseren, von einer auf die umfassenden Seinsregionen bezogenen Allgemeinheit, so sind sie sicherlich im philosophischen Sinne prinzipielle und selbst zur Philosophie gehörig. Aber auch dies Letztere brauchen wir nicht vorauszusetzen, unsere bisherigen Betrachtungen sind, wie alle weiteren es sein sollen, von jeder Abhängigkeitsbeziehung zu einer so strittigen und verdächtigen »Wissenschaft«, wie es die Philosophie ist, frei. In unseren Grundfeststellungen haben wir nichts, auch nicht den Begriff der Philosophie vorausgesetzt, und so wollen wir es auch fernerhin halten. Die philosophische ἐποχή, die wir uns vornehmen, soll, ausdrücklich formuliert, darin bestehen, daß wir uns hinsichtlich des Lehrgehaltes aller vorgegebenen Philosophie vollkommen des Urteils enthalten und alle unsere Nachweisungen im Rahmen dieser Enthaltung vollziehen. Andererseits brauchen wir es darum nicht zu vermeiden (und wir können es gar nicht vermeiden), überhaupt von Philosophie zu sprechen, von Philosophie als historischem Faktum, von faktischen philosophischen Richtungen, die, wie in gutem, so

öfters auch in schlechtem Sinne die allgemeinen wissenschaftlichen Überzeugungen der Menschheit bestimmt haben, und das ganz besonders auch hinsichtlich der behandelten Grundpunkte.

Gerade in dieser Beziehung müssen wir uns mit dem Empirismus in einen Streit einlassen, einen Streit, den wir innerhalb unserer ἐποχή sehr wohl ausfechten können, da es sich hier um Punkte handelt, die einer unmittelbaren Feststellung unterliegen. Hat überhaupt Philosophie einen Bestand an »prinzipiellen« Grundlagen in dem echten Sinne, die also ihrem Wesen nach nur durch unmittelbar gebende Anschauung begründet werden können, so ist ein Streit, der diese betrifft, in seiner Entscheidung unabhängig von aller philosophischen Wissenschaft, von dem Besitz ihrer Idee und ihres angeblich begründeten Lehrgehaltes. Die Sachlage, die uns den Streit aufzwingt, ist die, daß »Ideen«, »Wesen«, »Wesenserkenntnisse« vom Empirismus geleugnet werden. Es ist hier nicht der Ort, die historischen Gründe zu entwickeln, warum gerade das siegreiche Vordringen der Naturwissenschaften, wie sehr sie auch als »mathematische« ihr hohes wissenschaftliches Niveau eidetischer Fundamentierung verdanken, den philosophischen Empirismus gefördert und zur vorherrschenden Überzeugung, ja in den Kreisen der Erfahrungsforscher fast zur alleinherrschenden gemacht hat. Jedenfalls lebt in diesen Kreisen, und somit auch bei den Psychologen, eine Ideenfeindschaft, die schließlich dem Fortschritt der Erfahrungswissenschaften selbst gefährlich werden muß; das aber aus dem Grunde, weil hierdurch die keineswegs schon abgeschlossene eidetische Fundamentierung dieser Wissenschaften, die ev. notwendige Konstituierung neuer, für ihren Fortschritt unentbehrlicher Wesenswissenschaften, gehemmt wird. Wie sich später klar herausstellen wird, betrifft das Gesagte gerade die Phänomenologie, die das wesentliche eidetische Fundament der Psychologie und der Geisteswissenschaften ausmacht. Es bedarf also einiger Ausführungen zur Verteidigung unserer Feststellungen.

§ 19. Die empiristische Identifikation von Erfahrung und originär gebendem Akte.

Der empiristische Naturalismus entspringt, wie wir anerkennen müssen, höchst schätzenswerten Motiven. Er ist ein erkenntnispraktischer Radikalismus, der gegenüber allen »Idolen«, gegenüber den Mächten der Tradition und Superstition, der rohen und verfeinerten Vorurteile jeder Art, das Recht der autonomen Vernunft, als der einzigen Autorität in Fragen der Wahrheit, zur Geltung

bringen will. Vernünftig oder wissenschaftlich über Sachen urteilen, das heißt aber, sich nach den Sachen selbst richten, bzw. von den Reden und Meinungen auf die Sachen selbst zurückgehen, sie in ihrer Selbstgegebenheit befragen und alle sachfremden Vorurteile beiseitetun. Nur eine andere Ausdrucksweise für ebendasselbe sei — so meint der Empirist — daß alle Wissenschaft von der Erfahrung ausgehen, ihre mittelbare Erkenntnis in unmittelbarer Erfahrung gründen müsse. Also echte Wissenschaft und Erfahrungswissenschaft gilt dem Empiristen einerlei. »Ideen«, »Wesen« gegenüber Tatsachen — was wären die anderes als scholastische Entitäten, als metaphysische Gespenster? Die Menschheit von dergleichen philosophischem Spuk erlöst zu haben, sei gerade das Hauptverdienst der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Nur mit der erfahrbaren, realen Wirklichkeit habe es alle Wissenschaft zu tun. Was nicht Wirklichkeit ist, ist Einbildung, und eine Wissenschaft aus Einbildungen ist eben eingebildete Wissenschaft. Einbildungen als psychische Fakta wird man natürlich gelten lassen, sie gehören zur Psychologie. Daß aber — wie im vorigen Kapitel versucht worden ist darzulegen — aus Einbildungen durch eine darauf gegründete sog. Wesensschauung neue Gegebenheiten, »eidetische«, entquellen sollen, Gegenstände, die irreal sind, das ist — so wird der Empirist schließen — eben »ideologische Verstiegenheit«, eine »Rückwendung zur Scholastik« oder zu jener Sorte von »spekulativen Konstruktionen a priori«, durch welche der naturwissenschaftsfremde Idealismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die echte Wissenschaft so sehr gehemmt habe.

Indessen alles, was der Empirist da sagt, beruht auf Mißverständnissen und Vorurteilen — so wohlgemeint und gut das ihn ursprünglich leitende Motiv ist. Der prinzipielle Fehler der empiristischen Argumentation liegt darin, daß die Grundforderung eines Rückganges auf die »Sachen selbst« mit der Forderung aller Erkenntnisbegründung durch Erfahrung identifiziert, bzw. verwechselt wird. Ohne weiteres gilt ihm, bei der begreiflichen naturalistischen Einschränkung des Rahmens erkennbarer »Sachen«, Erfahrung als der einzige Sachen selbst gebende Akt. Aber Sachen sind nicht ohne weiteres Natursachen, Wirklichkeit im gewöhnlichen Sinne nicht ohne weiteres Wirklichkeit überhaupt, und nur auf Naturwirklichkeit bezieht sich derjenige originär gebende Akt, den wir Erfahrung nennen. Hier Identifikationen vollziehen und als vermeinte Selbstverständlichkeiten behandeln, das heißt, in klarster Einsicht zu gebende Unterschiede unbesehen beiseite-

ſchieben. Es fragt ſich alſo, auf *welcher* Seite die Vorurteile ſind. Die echte Vorurteilsloſigkeit fordert nicht ſchlechthin Ablehnung von »erfahrungsfremden Urteilen«, ſondern nur dann, wenn der *eigene Sinn* der Urteile Erfahrungsbegründung *fordert*. Geradehin zu *behaupten*, daß *alle* Urteile Erfahrungsbegründung zulaſſen, ja ſogar fordern, ohne vorher das Weſen der Urteile nach ihren grundverſchiedenen Artungen einem *Studium* unterzogen und dabei erwogen zu haben, ob dieſe Behauptung nicht am Ende eine *widerſinnige* ſei: das iſt eine »ſpekulative Konſtruktion a priori«, die darum nicht beſſer wird, weil ſie diesmal von empiriſtiſcher Seite ausgeht. Echte Wiſſenſchaft und die ihr eigene echte Vorurteilsloſigkeit fordert als Unterlage aller Beweiſe unmittelbar gültige Urteile als ſolche, die ihre Geltung direkt aus *originär gebenden Anſchauungen* ziehen. Dieſe ſind aber ſo geartet, wie es der *Sinn* dieſer Urteile, bzw. das *eigene Weſen der Gegenſtände und Urteilsverhalte* vorſchreibt. Die fundamentalen Regionen von Gegenſtänden und korrelativ die regionalen Typen gebender Anſchauungen, die zugehörigen Urteilstypen und endlich die noetiſchen Normen, welche für die Begründung von Urteilen ſolcher Typen jeweils gerade dieſe und keine andere Anſchauungsart *fordern* — all das kann man nicht von obenher poſtulieren oder dekretieren; man kann es nur einſichtig feſtſtellen, und das heißt ſelbſt wieder: durch originär gebende Anſchauung aufweiſen, und es durch Urteile, die ſich dem in ihr Gegebenen getreu anpaſſen, fixieren. Es will uns ſcheinen, daß ſo und nicht anders das wirklich vorurteilsfreie oder rein ſachliche Verfahren ausſähe.

Das *unmittelbare »Sehen«*, nicht bloß das ſinnliche, erfahrende Sehen, ſondern das *Sehen überhaupt als originär gebendes Bewußtſein welcher Art immer*, iſt die letzte Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptungen. Rechtgebende Funktion hat ſie nur, weil und ſoweit ſie originär gebende iſt. Sehen wir einen Gegenſtand in voller Klarheit, haben wir rein auf Grund des Sehens und im Rahmen des wirklich ſehend Erfaßten Explikation und begriffliche Faſſung vollzogen, ſehen wir dann (als eine neue Weiſe des »Sehens«), wie beſchaffen der Gegenſtand iſt, dann hat die getreue ausdrückende Ausſage ihr Recht. Für die Frage nach ihrem Warum dem »ich ſehe es« keinen Wert beimeſſen, wäre Widerſinn — wie wir abermals einſehen. Das ſchließt übrigens nicht aus, wie hier, um möglichen Mißdeutungen vorzubeugen, beigefügt ſei, daß unter Umſtänden doch ein Sehen mit einem anderen Sehen

ſtreiten kann und ebenſo eine *rechtmäßige* Behauptung mit einer anderen. Denn darin liegt nicht etwa, daß Sehen kein Rechtsgrund ſei, ſo wenig das Überwiegen einer Kraft durch eine andere beſagt, daß ſie keine Kraft ſei. Aber wohl ſagt es, daß vielleicht in einer gewiſſen Kategorie von Anſchauungen (und das trifft gerade die ſinnlich erfahrenden) das Sehen ſeinem Weſen nach »unvollkommen« iſt, daß es prinzipiell bekräftigt oder entkräftet werden kann, daß ſomit eine Behauptung, die unmittelbaren und ſomit echten Rechtsgrund in der Erfahrung hat, doch im Fortgang der Erfahrung vermöge ihres überwiegenden und aufhebenden Gegenrechts preisgegeben werden muß.

§ 20. *Der Empirismus als Skeptizismus.*

Alſo der Erfahrung ſubſtituieren wir das Allgemeinere »Anſchauung«, und ſomit lehnen wir die Identifikation von Wiſſenſchaft überhaupt und Erfahrungswiſſenſchaft ab. Man erkennt übrigens leicht, daß für dieſe Identifikation eintreten und die Geltung des rein eidetiſchen Denkens beſtreiten, zu einem Skeptizismus führt, der als echter Skeptizismus ſich durch Widerſinn aufhebt.[1] Man braucht den Empiriſten nur nach der Quelle der Geltung ſeiner allgemeinen Theſen (z. B. »alles gültige Denken gründet auf Erfahrung als der einzig gebenden Anſchauung«) zu fragen, und er verwickelt ſich in nachweisbaren Widerſinn. Direkte Erfahrung gibt doch nur ſinguläre Einzelheiten und keine Allgemeinheiten, alſo genügt ſie nicht. Auf Weſenseinſicht kann er ſich nicht berufen, denn die leugnet er; alſo doch wohl auf Induktion, und ſo überhaupt auf den Komplex mittelbarer Schlußweiſen, durch welche die Erfahrungswiſſenſchaft ihre allgemeinen Sätze gewinnt. Wie ſteht es nun, fragen wir, mit der Wahrheit der mittelbaren Schlüſſe, mögen ſie nun deduktive oder induktive ſein? Iſt dieſe *Wahrheit* (ja iſt, könnten wir ſogar fragen, ſchon die eines ſingulären Urteils) ſelbſt etwas Erfahrbares und zuletzt alſo Wahrnehmbares? Und wie ſteht es mit den *Prinzipien* der Schlußweiſen, auf die man ſich im Streit- oder Zweifelsfalle beruft, wie z. B. mit den ſyllogiſtiſchen Prinzipien, dem Satze von der »Drittengleichheit« uſw., auf die hier doch, als auf letzte Quellen, die Rechtfertigung aller Schlußweiſen zurückführt? Sind das ſelbſt wieder empiriſche Verallgemeinerungen, oder ſchließt eine ſolche Auffaſſung nicht radikalſten Widerſinn in ſich?

---

1) Vgl. über den charakteriſtiſchen Begriff des Skeptizismus die »Prolegomena z. r. Logik«, »Log. Unterſ.« I, § 32.

Ohne uns hier in längere Auseinandersetzungen einzulassen, wobei an anderen Stellen Gesagtes nur zu wiederholen wäre[1], dürfte mindestens doch so viel ersichtlich geworden sein, daß die Grundthesen des Empirismus allererst einer genaueren Auseinanderlegung, Klärung, Begründung bedürften, und daß diese Begründung selbst den Normen gemäß sein müßte, die die Thesen aussprechen. Zugleich ist es aber auch offenbar, daß hier mindestens ein ernster Verdacht besteht, ob nicht in dieser Rückbeziehung Widersinn verborgen sei — während doch von einem ernstlich ausgeführten Versuch, in diesen Beziehungen wirkliche Klarheit und wissenschaftliche Begründung zu schaffen, in der empiristischen Literatur kaum ein Ansatz zu finden ist. Wissenschaftliche empirische Begründung würde hier wie sonst fordern: Ausgang von theoretisch streng fixierten Einzelfällen und Fortgang zu allgemeinen Thesen nach strengen, von prinzipieller Einsicht durchleuchteten Methoden. Die Empiristen scheinen übersehen zu haben, daß die wissenschaftlichen Anforderungen, die sie in ihren Thesen an alle Erkenntnis stellen, an ihre Thesen selbst mit adressiert seien.

Während sie als echte Standpunktsphilosophen und, in offenbarem Widerspruch mit ihrem Prinzip der Vorurteilsfreiheit, von ungeklärten und unbegründeten Vormeinungen ausgehen, nehmen wir unseren Ausgang von dem, was vor allen Standpunkten liegt: von dem Gesamtbereich des anschaulich und noch vor allem theoretisierenden Denken selbst Gegebenen, von alledem, was man unmittelbar sehen und erfassen kann — wenn man sich eben nicht durch Vorurteile blenden und davon abhalten läßt, ganze Klassen von echten Gegebenheiten in Beachtung zu ziehen. Sagt »Positivismus« soviel wie absolut vorurteilsfreie Gründung aller Wissenschaften auf das »Positive«, d. i. originär zu Erfassende, dann sind wir die echten Positivisten. Wir lassen uns in der Tat durch keine Autorität das Recht verkümmern, alle Anschauungsarten als gleichwertige Rechtsquellen der Erkenntnis anzuerkennen — auch nicht durch die Autorität der »modernen Naturwissenschaft«. Wenn wirklich die Naturwissenschaft spricht, hören wir gerne und als Jünger. Aber nicht immer spricht die Naturwissenschaft, wenn die Naturforscher sprechen; und sicherlich nicht, wenn sie über »Naturphilosophie« und »naturwissenschaftliche Erkenntnistheorie« sprechen. Und so vor allem nicht, wenn sie uns glauben machen wollen, daß die generellen Selbstverständlichkeiten, wie solche alle Axiome ausdrücken (Sätze wie daß

1) Vgl. »Log. Unters.« I, bes. Kap. 4 u. 5.

$a + 1 = 1 + a$ ist, daß ein Urteil nicht farbig sein kann, daß von je zwei qualitativ verschiedenen Tönen einer der tiefere und der andere der höhere ist, daß eine Wahrnehmung in sich Wahrnehmung von etwas ist u. dgl.), Ausdrücke von Erfahrungstatsachen seien, während wir doch in voller Einsicht erkennen, daß dergleichen Sätze Gegebenheiten eidetischer Intuition zum explikativen Ausdruck bringen. Eben damit ist es uns aber klar, daß die »Positivisten« bald die kardinalen Unterschiede der Anschauungsarten vermengen, und bald sie zwar kontrastiert sehen, aber durch ihre Vorurteile gebunden nur eine einzige von ihnen als gültig oder gar nur vorhanden anerkennen wollen.

§ 21. Unklarheiten auf idealistischer Seite.

Unklarheit herrscht hier freilich auch auf der Gegenseite. Man nimmt zwar ein reines Denken, ein »apriorisches« an und lehnt somit die empiristische These ab; man bringt sich aber nicht reflektiv zu klarem Bewußtsein, daß es so etwas wie reines Anschauen gibt, als eine Gegebenheitsart, in der Wesen als Gegenstände originär gegeben sind, ganz so wie in der erfahrenden Anschauung individuelle Realitäten; man erkennt nicht, daß auch jedes urteilende Einsehen, wie insbesondere das unbedingt allgemeiner Wahrheiten, unter den Begriff gebender Intuition fällt, der eben vielerlei Differenzierungen, vor allem den logischen Kategorien parallellaufende, hat.[1] Zwar spricht man von Evidenz, aber anstatt sie als Einsehen mit dem gewöhnlichen Sehen in Wesensbeziehungen zu bringen, spricht man von einem »Evidenzgefühl«, das als ein mystischer Index veri dem Urteil eine Gefühlsfärbung verleihe. Solche Auffassungen sind nur solange möglich, als man es nicht gelernt hat, Bewußtseinsarten rein schauend und wesensmäßig zu analysieren, statt über sie von oben her Theorien zu machen. Diese angeblichen Gefühle der Evidenz, der Denknotwendigkeit, und wie sie sonst genannt sein mögen, sind nichts weiter als theoretisch erfundene Gefühle.[2] Das wird jedermann anerkennen, der irgendeinen Fall von Evidenz sich zu wirklich schauender Gegebenheit gebracht und mit einem Fall von Nichtevidenz desselben Urteilsinhaltes verglichen hat. Man merkt dann sogleich, daß die stillschweigende Voraussetzung der ge-

1) Vgl. »Log. Unters.« II, 6. Unters., § 45 ff. Desgleichen oben § 3.

2) Darstellungen, wie sie z. B Elsenhans in dem eben erschienenen Lehrbuch der Psychologie, S. 289 ff. gibt, sind m. E. psychologische Fiktionen ohne das mindeste Fundament in den Phänomenen.

fühlvollen Evidenztheorie, nämlich daß ein dem übrigen psychologischen Wesen nach gleiches Urteilen einmal gefühlsmäßig gefärbt und das andere Mal ungefärbt sei, grundirrig ist, daß vielmehr eine gleiche Oberschicht, die des gleichen Aussagens als bloßen bedeutungsmäßigen Ausdrückens, das eine Mal Schritt für Schritt angepaßt ist einer »klar einsehenden« Sachverhaltsintuition, während das andere Mal als Unterschicht ein ganz anderes Phänomen, ein nicht intuitives, ev. ganz verworrenes und ungegliedertes Sachverhaltsbewußtsein fungiert. Mit demselben Rechte könnte man also in der Erfahrungssphäre den Unterschied zwischen dem klaren und getreuen Wahrnehmungsurteil und einem beliebigen vagen Urteil desselben Sachverhalts bloß dahin fassen, daß das erstere mit einem »Klarheitsgefühl« begabt sei, das andere nicht.

§ 22. Der Vorwurf des Platonischen Realismus. Wesen und Begriff.

Besonderen Anstoß erregte es immer wieder, daß wir als »platonisierende Realisten« Ideen oder Wesen als Gegenstände hinstellen und ihnen, wie anderen Gegenständen, wirkliches (wahrhaftes) Sein zusprechen, so wie, korrelativ damit, Erfaßbarkeit durch Intuition — nicht anders wie bei den Realitäten. Abgesehen sei hier von jener, leider sehr häufigen Sorte flüchtiger Leser, die dem Autor ihre eigenen, ihm ganz fremden Begriffe unterlegen und es dann nicht eben schwer haben, aus seinen Darstellungen Absurditäten herauszulesen.[1] Besagt Gegenstand und Reales, Wirklichkeit und reale Wirklichkeit ein und dasselbe, dann ist die Auffassung von Ideen als Gegenständen und Wirklichkeiten allerdings verkehrte »Platonische Hypostasierung«. Wird aber, wie es in den »Logischen Untersuchungen« geschehen ist, beides scharf getrennt, wird Gegenstand definiert als irgend etwas, also z. B. als Subjekt einer wahren (kategorischen, affirmativen) Aussage, welcher Anstoß kann dann übrig bleiben — es sei denn ein solcher, der aus dunklen Vorurteilen herstammt? Den allgemeinen Gegenstandsbegriff habe ich ja auch nicht erfunden, sondern nur den von allen rein logischen Sätzen geforderten restituiert und zugleich darauf hingewiesen, daß er ein prinzipiell unentbehrlicher und daher auch die allgemeine wissenschaftliche Rede bestimmender ist. Und in diesem Sinne ist eben

1) Die Polemik gegen die »Logischen Untersuchungen« und meinen Logosartikel, auch die wohlwollende, bewegt sich zum größten Teile leider auf diesem Niveau.

die Tonqualität c, die in der Tonreihe ein numerisch einziges Glied ist, oder ist die Zahl 2 in der Anzahlenreihe, die Figur Kreis in der Idealwelt geometrischer Gebilde, ein beliebiger Satz in der »Welt« der Sätze — kurzum vielerlei Ideales ein »Gegenstand«. Die Ideenblindheit ist eine Art Seelenblindheit, man ist durch Vorurteile unfähig geworden, was man in seinem Anschauungsfelde hat, in das Urteilsfeld zu bringen. In Wahrheit sehen alle und sozusagen immerfort »Ideen«, »Wesen«, sie operieren mit ihnen im Denken, vollziehen auch Wesensurteile — nur daß sie dieselben von ihrem erkenntnistheoretischen »Standpunkte« aus wegdeuten. Evidente Gegebenheiten sind geduldig, sie lassen die Theorien über sich hinwegreden, bleiben aber, was sie sind. Es ist Sache der Theorien, sich nach den Gegebenheiten zu richten, und Sache der Erkenntnistheorien, Grundarten solcher zu unterscheiden und nach ihren Eigenwesen zu beschreiben.

Vorurteile machen in theoretischer Hinsicht merkwürdig genügsam. Wesen, also auch Wesensanschauung (Ideation) kann es nicht geben, also muß es sich, wo die allgemeine Rede dem widerspricht, um »grammatische Hypostasierungen« handeln, durch die man sich ja nicht zu »metaphysischen« forttreiben lassen darf. Was faktisch vorliegt, das können nur reale psychische Vorkommnisse der »Abstraktion« sein, die sich an reale Erfahrungen oder Vorstellungen anknüpfen: Demnach werden nun eifrig »Abstraktionstheorien« konstruiert und die erfahrungsstolze Psychologie hier, wie in allen intentionalen Sphären (die doch wohl Hauptthemen der Psychologie ausmachen) mit erfundenen Phänomenen, mit psychologischen Analysen, die keine Analysen sind, bereichert. Ideen oder Wesen sind also, heißt es, »Begriffe« und Begriffe sind »psychische Gebilde«, »Produkte der Abstraktion«, und als solche spielen sie freilich in unserem Denken eine große Rolle. »Wesen«, »Idee« oder »Eidos«, das sind nur vornehme »philosophische« Namen für »nüchterne psychologische Fakta«. Gefährliche Namen, um der metaphysischen Suggestionen willen.

Wir antworten: Gewiß sind Wesen »Begriffe« — wenn man unter Begriffen, was das vieldeutige Wort gestattet, eben Wesen versteht. Nur mache man sich klar, daß die Rede von psychischen Produkten dann ein nonsens ist, und desgleichen die Rede von Begriffsbildung, wofern sie als strenge und eigentliche verstanden sein soll. Gelegentlich liest man in einer Abhandlung, die Anzahlenreihe sei eine Reihe von Begriffen, und dann eine Strecke weiter:

Begriffe seien Gebilde des Denkens. Zuerst also waren die Anzahlen selbst, die Wesen, als Begriffe bezeichnet. Sind aber, fragen wir, die Anzahlen nicht, was sie sind, ob wir sie »bilden« oder nicht bilden? Gewiß, mein Zählen vollziehe ich, ich bilde meine Zahlvorstellungen im »Eins und Eins«. Diese Zahlvorstellungen sind jetzt die und sind, wenn ich sie auch als gleiche ein andermal bilde, andere. In diesem Sinne gibt es zeitweise keine, zeitweise viele, beliebig viele Zahlvorstellungen von einer und derselben Zahl. Aber eben damit haben wir ja (und wie könnten wir das vermeiden) unterschieden; Zahlvorstellung ist nicht Zahl selbst, ist nicht die Zwei, dieses einzige Glied der Zahlenreihe, das, wie alle solche Glieder, ein unzeitliches Sein ist. Sie als psychisches Gebilde zu bezeichnen, ist also Widersinn, ein Verstoß gegen den völlig klaren, jederzeit als gültig einsehbaren, also vor allen Theorien liegenden Sinn der arithmetischen Rede. Sind Begriffe psychische Gebilde, dann sind dergleichen Sachen, wie reine Zahlen, keine Begriffe. Sind sie aber Begriffe, dann sind Begriffe keine psychischen Gebilde. Man braucht also, eben um Äquivokationen von dieser Gefährlichkeit zu lösen, neue Termini.

§ 23. Spontaneität der Ideation, Wesen und Fiktum.

Ist es aber, wird man einwenden, nicht doch wahr und evident, daß Begriffe, oder, wenn man will, Wesen, wie Rot, Haus usw., durch Abstraktion aus individuellen Anschauungen entspringen? Und konstruieren wir nicht willkürlich Begriffe aus schon gebildeten Begriffen? Es handelt sich also doch um psychologische Produkte. Es ist, wird man vielleicht noch beifügen, ähnlich wie im Falle willkürlicher Fiktionen: der flötenspielende Kentaur, den wir uns frei einbilden, ist eben unser Vorstellungsgebilde. — Wir antworten: Gewiß vollzieht sich die »Begriffsbildung« und ebenso die freie Fiktion spontan, und das spontan Erzeugte ist selbstverständlich ein Produkt des Geistes. Aber was den flötenspielenden Kentaur anlangt, so ist er Vorstellung in dem Sinne, wie das Vorgestellte Vorstellung genannt wird, aber nicht in demjenigen, in dem Vorstellung der Name eines psychischen Erlebnisses ist. Der Kentaur selbst ist natürlich nichts Psychisches, er existiert weder in der Seele noch im Bewußtsein, noch sonstwo, er ist ja »nichts«, er ist ganz und gar »Einbildung«; genauer gesprochen: das Einbildungserlebnis ist Einbilden von einem Kentaur. Insofern gehört freilich zum Erlebnis selbst »Kentaur-vermeintes«, Kentaur-phantasiertes. Aber man vermenge nun auch nicht eben dieses Einbildungserlebnis

mit dem in ihm Eingebildeten als solchen.[1] So ist auch im spontanen Abstrahieren nicht das Wesen, sondern das Bewußtsein von ihm ein Erzeugtes, und die Sachlage ist dabei die, daß, und offenbar wesensmäßig, ein originär gebendes Bewußtsein von einem Wesen (Ideation) in sich selbst und notwendig ein spontanes ist, während dem sinnlich gebenden, dem erfahrenden Bewußtsein Spontaneität außerwesentlich ist: der individuelle Gegenstand kann »erscheinen«, auffassungsmäßig bewußt sein, aber ohne eine spontane »Betätigung« »an« ihm. Es sind also keine Motive, es seien denn solche der Verwechslung, vorfindlich, die eine Identifikation zwischen Wesensbewußtsein und Wesen selbst, und somit die Psychologisierung des letzteren, fordern könnten.

Noch könnte aber die Nebenstellung des fingierenden Bewußtseins bedenklich machen, nämlich in Hinsicht auf die »Existenz« der Wesen. Ist das Wesen nicht eine Fiktion, wie das ja die Skeptiker wollen? Indessen, wie die Nebenstellung von Fiktion und Wahrnehmung unter dem allgemeineren Begriff »anschauendes Bewußtsein« die Existenz wahrnehmungsgegebener Gegenstände schädigt, so die oben vollzogene Nebenstellung die »Existenz« der Wesen. Dinge können wahrgenommen, erinnert und damit als »wirklich« bewußt sein; oder auch in modifizierten Akten als zweifelhaft, nichtig (illusionär) bewußt sein; endlich auch in ganz anderer Modifikation, als »bloß vorschwebend« und als gleichsam wirklich, nichtig usw. vorschwebend bewußt sein. Ganz ähnlich verhält es sich mit Wesen, und damit hängt zusammen, daß auch sie, wie andere Gegenstände, bald richtig, bald fälschlich vermeint sein können, wie z. B. im falschen geometrischen Denken. Wesenserfassung und -anschauung aber ist ein vielgestaltiger Akt, speziell die Wesenserschauung ist ein originär gebender Akt und als solcher das Analogon des sinnlichen Wahrnehmens und nicht des Einbildens.

§ 24. Das Prinzip aller Prinzipien.

Doch genug der verkehrten Theorien. Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der »Intuition« originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schran-

1) Vgl. dazu die phänomenologischen Analysen der späteren Abschnitte dieser Arbeit.

ken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen. Sehen wir doch ein, daß eine jede ihre Wahrheit selbst wieder nur aus den originären Gegebenheiten schöpfen könnte. Jede Aussage, die nichts weiter tut, als solchen Gegebenheiten durch bloße Explikation und genau sich anmessende Bedeutungen Ausdruck zu verleihen, ist also wirklich, wie wir es in den einführenden Worten dieses Kapitels gesagt haben, ein *absoluter Anfang*, im echten Sinne zur Grundlegung berufen, *principium*. Das aber gilt in besonderem Maße von den generellen Wesenserkenntnissen dieser Art, auf welche das Wort Prinzip gewöhnlich beschränkt wird.

In diesem Sinne hat der *Naturforscher* vollkommen recht, dem »Prinzip« zu folgen: daß für jede auf Tatsachen der Natur bezügliche Behauptung nach den Erfahrungen zu fragen sei, die sie begründen. Denn das *ist* ein Prinzip, es ist eine aus genereller Einsicht unmittelbar geschöpfte Behauptung, wie wir uns jederzeit überzeugen können, indem wir uns den Sinn der im Prinzip gebrauchten Ausdrücke zur vollkommenen Klarheit und die ihnen zugehörigen Wesen zur reinen Gegebenheit bringen. In gleichem Sinne hat aber der *Wesensforscher*, und wer immer generelle Sätze benützt und ausspricht, einem parallelen Prinzip zu folgen; und es muß ein solches geben, da ja schon das soeben zugestandene Prinzip der Begründung aller Tatsachenerkenntnis durch Erfahrung nicht selbst erfahrungseinsichtig ist – wie eben jedes Prinzip und jede Wesenserkenntnis überhaupt.

§ 25. *Der Positivist in der Praxis als Naturforscher, der Naturforscher in der Reflexion als Positivist.*

De facto verwirft der Positivist Wesenserkenntnisse nur, wo er »philosophisch« reflektiert und sich durch die Sophismen empiristischer Philosophen täuschen läßt, nicht aber, wo er als Naturforscher in der normalen naturwissenschaftlichen Einstellung denkt und begründet. Denn da läßt er sich offenbar in sehr weitem Maße von Wesenseinsichten leiten. Bekanntlich sind ja die rein mathematischen Disziplinen, die materialen wie die Geometrie oder Phoronomie, die formalen (rein logischen) wie die Arithmetik, Analysis usw. die Grundmittel naturwissenschaftlicher Theoretisierung. Daß diese Disziplinen nicht empirisch verfahren, nicht durch Beobachtungen und Versuche an erfahrenen Figuren, Bewegungen usw. begründet werden, ist offensichtlich.

Der Empirismus will es freilich nicht sehen. Aber soll man sein Argument ernst nehmen: es fehle an gründenden Erfahrungen so

wenig, daß vielmehr Unendlichkeiten von Erfahrungen zu Gebote ständen? In der gesamten Erfahrung aller Menschengeschlechter, ja selbst vorangegangener Tiergeschlechter, habe sich ein ungeheurer Schatz an geometrischen und arithmetischen Eindrücken gesammelt und in Form von Auffassungsgewohnheiten integriert, und aus diesem Fond schöpfen nun unsere geometrischen Einsichten. – Aber woher weiß man denn von diesen angeblich gesammelten Schätzen, wenn niemand sie wissenschaftlich beobachtet und getreu dokumentiert hat? Seit wann sind längst vergessene und völlig hypothetische Erfahrungen anstatt wirklicher und in ihrer eigentlich erfahrenden Funktion und Tragweite aufs sorgfältigste geprüfter, die Gründe einer Wissenschaft – und dazu der exaktesten Wissenschaft? Der Physiker beobachtet und experimentiert und begnügt sich mit gutem Grunde nicht mit vorwissenschaftlichen Erfahrungen, geschweige denn mit instinktiven Auffassungen und Hypothesen über angeblich ererbte Erfahrungen.

Oder soll man sagen, wie man von anderen Seiten in der Tat gesagt hat, wir verdankten die geometrischen Einsichten der »*Phantasieerfahrung*«, wir vollzögen sie als *Induktionen aus Phantasieexperimenten*? Aber warum, so lautet unsere Gegenfrage, macht denn der Physiker von solcher wunderbaren Phantasieerfahrung keinen Gebrauch? Doch wohl darum, weil Experimente in der Einbildung eingebildete Experimente wären, ebenso wie Figuren, Bewegungen, Mengen in der Phantasie eben nicht wirkliche, sondern eingebildete sind.

Am korrektesten weisen wir aber gegenüber all solchen Ausdeutungen, anstatt uns argumentierend auf ihren Boden zu stellen, auf den *eigenen Sinn* mathematischer Behauptungen hin. Um zu wissen und zweifellos zu wissen, was ein mathematisches Axiom aussagt, haben wir uns nicht an den empiristischen Philosophen, sondern an das Bewußtsein zu wenden, in dem wir mathematisierend die axiomatischen Sachverhalte in voller Einsicht erfassen. Halten wir uns rein an diese Intuition, so unterliegt es gar keinem Zweifel, daß in den Axiomen reine Wesenszusammenhänge ohne die leiseste Mitsetzung von Erfahrungstatsachen zum Ausdruck kommen. Man muß nicht über geometrisches Denken und Anschauen von außen her philosophieren und psychologisieren, statt es lebendig zu vollziehen und auf Grund direkter Analyse seinen immanenten Sinn zu bestimmen. Mag sein, daß wir von den Erkenntnissen vergangener Generationen Erkenntnisdispositionen geerbt haben; aber für die Frage nach Sinn und Wert unserer Erkenntnisse sind die Geschichten dieser Erbschaften ebenso gleichgültig, wie es für den Wertgehalt unseres Goldes die Geschichte der seinen ist.

§ 26. Wissenschaften der dogmatischen und Wissenschaften der philosophischen Einstellung.

Die Naturforscher reden also von der Mathematik und allem Eidetischen skeptisch, verfahren aber in ihrer eidetischen Methodik dogmatisch. Zu ihrem Glück. Groß ist die Naturwissenschaft dadurch geworden, daß sie den üppig wuchernden antiken Skeptizismus kurzerhand beiseite geschoben und auf seine Überwindung verzichtet hat. Statt sich mit den absonderlichen Vexierfragen abzumühen, wie Erkenntnis einer »äußeren« Natur überhaupt möglich sei, wie all die Schwierigkeiten zu lösen wären, die schon die Alten in dieser Möglichkeit fanden, mühte sie sich lieber mit der Frage der rechten Methode wirklich auszuführender und möglichst vollkommener Naturerkenntnis, der Erkenntnis in Form exakter Naturwissenschaft. Sie hat diese Wendung, durch die sie freie Bahn für ihre sachliche Forschung gewann, aber halb wieder zurückgemacht dadurch, daß sie von neuem skeptischen Reflexionen Raum gibt und sich von skeptischen Tendenzen in ihren Arbeitsmöglichkeiten begrenzen läßt. Der Skeptizismus bleibt nun, infolge der Hingabe an die empiristischen Vorurteile, außer Spiel gesetzt nur in Hinsicht auf die Erfahrungssphäre, aber nicht mehr in Hinsicht auf die Wesenssphäre. Denn es reicht für sie nicht hin, das Eidetische nur unter der falschen empiristischen Flagge in ihren Forschungskreis zu ziehen. Solche Umwertungen lassen sich nur altbegründete und durch Gewohnheitsrechte unanfechtbare eidetische Disziplinen gefallen, wie es die mathematischen sind, während (wie wir es schon andeuteten) hinsichtlich der Begründung neuer die empiristischen Vorurteile als vollwirksame Hemmungen fungieren müssen. Die rechte Stellung in der in einem guten Sinne dogmatischen, das ist vorphilosophischen Forschungssphäre, der alle Erfahrungswissenschaften (aber nicht nur sie) angehören, ist die, daß man vollbewußt allen Skeptizismus mitsamt aller »Naturphilosophie« und »Erkenntnistheorie« beiseite schiebt und Erkenntnisgegenständlichkeiten nimmt, wo man sie wirklich vorfindet — welche Schwierigkeiten immer hinterher eine erkenntnistheoretische Reflexion an der Möglichkeit solcher Gegenständlichkeiten aufzeigen mag.

Es ist eben eine unvermeidliche und wichtige Scheidung im Reiche wissenschaftlicher Forschungen zu vollziehen. Auf der einen Seite stehen die Wissenschaften der dogmatischen Einstellung, den Sachen zugewendet, um alle erkenntnistheoretische

oder skeptische Problematik unbekümmert. Von der originären Gegebenheit ihrer Sachen gehen sie aus (und in der Prüfung ihrer Erkenntnisse auf diese immer wieder zurück) und fragen, als was sich die Sachen unmittelbar geben, und was auf Grund dessen für diese und für Sachen des Gebietes überhaupt mittelbar erschlossen werden kann. Auf der anderen Seite stehen die wissenschaftlichen Forschungen der erkenntnistheoretischen, der spezifisch philosophischen Einstellung, welche den skeptischen Problemen der Erkenntnismöglichkeit nachgehen, sie zunächst in prinzipieller Allgemeinheit lösen, um dann in Anwendung der gewonnenen Lösungen die Konsequenzen zu ziehen für die Beurteilung des endgültigen Sinnes und Erkenntniswertes der Ergebnisse der dogmatischen Wissenschaften. Es ist mindestens bei der gegenwärtigen Zeitlage, und solange es überhaupt an einer hochausgebildeten, zu vollkommener Strenge und Klarheit gediehenen Erkenntniskritik fehlt, richtig, die Grenzen der dogmatischen Forschung gegenüber »kritizistischen« Fragestellungen abzuschließen. Mit anderen Worten, es erscheint uns zurzeit als das Richtige, dafür Sorge zu tragen, daß erkenntnistheoretische (und in der Regel skeptische) Vorurteile, über deren Recht und Unrecht die philosophische Wissenschaft zu entscheiden hat, die aber den dogmatischen Forscher nicht zu bekümmern brauchen, den Gang seiner Forschungen nicht hemmen. Es ist aber gerade die Art der Skeptizismen, daß sie zu derart ungünstigen Hemmungen disponieren.

Eben damit ist zugleich die eigentümliche Sachlage bezeichnet, um derentwillen die Erkenntnistheorie als Wissenschaft einer eigenen Dimension notwendig wird. Wie befriedigt die rein sachlich gerichtete und von Einsicht getragene Erkenntnis sein mag, es erscheint, sowie die Erkenntnis sich reflektiv auf sich selbst zurückwendet, die Möglichkeit der Geltung aller Erkenntnisarten und darunter sogar der Anschauungen und Einsichten mit verwirrenden Unklarheiten, mit schier unlöslichen Schwierigkeiten behaftet, und das insbesondere mit Rücksicht auf die Transzendenz, welche Erkenntnisobjekte der Erkenntnis gegenüber beanspruchen. Eben darum gibt es Skeptizismen, die aller Intuition, aller Erfahrung und Einsicht zutrotze sich geltend machen und in weiterer Folge sich auch als Hemmungen im praktischen Wissenschaftsbetrieb auswirken können. Wir schalten diese Hemmungen in Form der natürlichen »dogmatischen« Wissenschaft (ein Terminus, der hier also durchaus keine Geringwertung ausdrücken soll) dadurch aus,

daß wir uns nur das allgemeinste Prinzip aller Methode, das des ursprünglichen Rechtes aller Gegebenheiten, klar machen und es lebendig im Sinne halten, während wir die inhaltlichen und vielgestaltigen Probleme der Möglichkeit der verschiedenen Erkenntnisarten und Erkenntniskorrelationen ignorieren.

Zweiter Abschnitt.

DIE PHANOMENOLOGISCHE FUNDAMENTALBETRACHTUNG.

Erstes Kapitel.

Die Thesis der natürlichen Einstellung und ihre Ausschaltung.

§ 27. Die Welt der natürlichen Einstellung: Ich und meine Umwelt.

Wir beginnen unsere Betrachtungen als Menschen des natürlichen Lebens, vorstellend, urteilend, fühlend, wollend »in natürlicher Einstellung«. Was das besagt, machen wir uns in einfachen Meditationen klar, die wir am besten in der Ichrede durchführen.

Ich bin mir einer Welt bewußt, endlos ausgebreitet im Raum, endlos werdend und geworden in der Zeit. Ich bin mir ihrer bewußt, das sagt vor allem: ich finde sie unmittelbar anschaulich vor, ich erfahre sie. Durch Sehen, Tasten, Hören usw., in den verschiedenen Weisen sinnlicher Wahrnehmung sind körperliche Dinge in irgendeiner räumlichen Verteilung für mich einfach da, im wörtlichen oder bildlichen Sinne »vorhanden«, ob ich auf sie besonders achtsam und mit ihnen betrachtend, denkend, fühlend, wollend beschäftigt bin oder nicht. Auch animalische Wesen, etwa Menschen, sind unmittelbar für mich da; ich blicke auf, ich sehe sie, ich höre ihr Herankommen, ich fasse sie bei der Hand, mit ihnen sprechend, verstehe ich unmittelbar, was sie vorstellen und denken, was für Gefühle sich in ihnen regen, was sie wünschen oder wollen. Auch sie sind in meinem Anschauungsfeld als Wirklichkeiten vorhanden, selbst wenn ich nicht auf sie achte. Es ist aber nicht nötig, daß sie, und ebenso sonstige Gegenstände, sich gerade in meinem Wahrnehmungsfelde befinden. Für mich da sind wirkliche Objekte, als bestimmte, mehr oder minder bekannte, in eins mit den aktuell wahrgenommenen, ohne daß sie selbst wahrgenommen, ja selbst anschaulich gegenwärtig sind. Ich kann meine Aufmerksamkeit wandern lassen von dem eben gesehenen und beachteten Schreibtisch aus durch die ungesehenen Teile des Zimmers hinter meinem Rücken zur Veranda, in den Garten, zu den Kindern in der Laube usw., zu all den Objekten, von denen ich gerade »weiß«, als da und dort in meiner unmittelbar mitbewußten Umgebung seiend — ein Wissen, das nichts vom begrifflichen Denken hat und sich erst mit der Zuwendung der Aufmerksamkeit und auch da nur partiell und meist sehr unvollkommen in ein klares Anschauen verwandelt.

Aber auch nicht mit dem Bereiche dieses anschaulich klar oder dunkel, deutlich oder undeutlich Mitgegenwärtigen, das einen beständigen Umring des aktuellen Wahrnehmungsfeldes ausmacht, erschöpft sich die Welt, die für mich in jedem wachen Moment bewußtseinsmäßig »vorhanden« ist. Sie reicht vielmehr in einer festen Seinsordnung ins Unbegrenzte. Das aktuell Wahrgenommene, das mehr oder minder klar Mitgegenwärtige und Bestimmte (oder mindestens einigermaßen Bestimmte) ist teils durchsetzt, teils umgeben von einem dunkel bewußten Horizont unbestimmter Wirklichkeit. Ich kann Strahlen des aufhellenden Blickes der Aufmerksamkeit in ihn hineinsenden, mit wechselndem Erfolge. Bestimmende, erst dunkle und dann sich verlebendigende Vergegenwärtigungen holen mir etwas heraus, eine Kette von solchen Erinnerungen schließt sich zusammen, der Kreis der Bestimmtheit erweitert sich immer mehr und ev. so weit, daß der Zusammenhang mit dem aktuellen Wahrnehmungsfelde, als der zentralen Umgebung, hergestellt ist. Im allgemeinen ist der Erfolg aber ein anderer: ein leerer Nebel der dunkeln Unbestimmtheit bevölkert sich mit anschaulichen Möglichkeiten oder Vermutlichkeiten, und nur die »Form« der Welt, eben als »Welt«, ist vorgezeichnet. Die unbestimmte Umgebung ist im übrigen unendlich. Der nebelhafte und nie voll zu bestimmende Horizont ist notwendig da.

Ebenso wie mit der Welt in ihrer Seinsordnung räumlicher Gegenwart, der ich bisher nachgegangen bin, verhält es sich mit ihr hinsichtlich der Seinsordnung in der Folge der Zeit. Diese jetzt, und offenbar in jedem wachen Jetzt, für mich vorhandene Welt hat ihren zweiseitig unendlichen zeitlichen Horizont, ihre bekannte und unbekannte, unmittelbar lebendige und unlebendige Vergangenheit und Zukunft. In freier Betätigung des Erfahrens, das mir das Vorhandene zur Anschauung bringt, kann ich diesen Zusammenhängen der mich unmittelbar umgebenden Wirklichkeit nachgehen. Ich kann meinen Standpunkt in Raum und Zeit wechseln, die Blicke dahin und

dorthin, zeitlich vorwärts und rückwärts richten, ich kann mir immer neue, mehr oder minder klare und inhaltreiche Wahrnehmungen und Vergegenwärtigungen verschaffen, oder auch mehr und minder klare Bilder, in denen ich mir das in den festen Formen räumlicher und zeitlicher Welt Mögliche und Vermutliche veranschauliche.

In dieser Weise finde ich mich im wachen Bewußtsein allzeit, und ohne es je ändern zu können, in Beziehung auf die eine und selbe, obschon dem inhaltlichen Bestande nach wechselnde Welt. Sie ist immerfort für mich »vorhanden«, und ich selbst bin ihr Mitglied. Dabei ist diese Welt für mich nicht da als eine bloße Sachenwelt, sondern in derselben Unmittelbarkeit als Wertewelt, Güterwelt, praktische Welt. Ohne weiteres finde ich die Dinge vor mir ausgestattet, wie mit Sachbeschaffenheiten, so mit Wertcharakteren, als schön und häßlich, als gefällig und mißfällig, als angenehm und unangenehm u. dgl. Unmittelbar stehen Dinge als Gebrauchsobjekte da, der »Tisch« mit seinen »Büchern«, das »Trinkglas«, die »Vase«, das »Klavier« usw. Auch diese Wertcharaktere und praktischen Charaktere gehören konstitutiv zu den »vorhandenen« Objekten als solchen, ob ich mich ihnen und den Objekten überhaupt zuwende oder nicht. Dasselbe gilt natürlich ebensowohl wie für die »bloßen Dinge« auch für Menschen und Tiere meiner Umgebung. Sie sind meine »Freunde« oder »Feinde«, meine »Diener« oder »Vorgesetzte«, »Fremde« oder »Verwandte« usw.

§ 28. Das cogito. Meine natürliche Umwelt und die idealen Umwelten.

Auf diese Welt, die Welt, in der ich mich finde und die zugleich meine Umwelt ist, beziehen sich denn die Komplexe meiner mannigfach wechselnden Spontaneitäten des Bewußtseins: des forschenden Betrachtens, des Explizierens und Auf-Begriffe-bringens in der Beschreibung, des Vergleichens und Unterscheidens, des Kolligierens und Zählens, des Voraussetzens und Folgerns, kurzum des theoretisierenden Bewußtseins in seinen verschiedenen Formen und Stufen. Ebenso die vielgestaltigen Akte und Zustände des Gemüts und des Wollens: Gefallen und Mißfallen, Sichfreuen und Betrübtsein, Begehren und Fliehen, Hoffen und Fürchten, Sich-entschließen und Handeln. Sie alle, mit Zurechnung der schlichten Ichakte, in denen die Welt mir in spontaner Zuwendung und Erfassung bewußt ist als unmittelbar vorhandene, umspannt der eine Cartesianische Ausdruck cogito. Im natürlichen Dahinleben lebe ich immerfort in dieser Grundform alles »aktuellen«

Lebens, mag ich das cogito dabei aussagen oder nicht, mag ich »reflektiv« auf das Ich und das cogitare gerichtet sein oder nicht. Bin ich das, so ist ein neues cogito lebendig, das seinerseits unreflektiert, also nicht für mich gegenständlich ist.

Immerfort bin ich mir vorfindlich als jemand, der wahrnimmt, vorstellt, denkt, fühlt, begehrt usw.; und darin finde ich mich zumeist aktuell bezogen auf die mich beständig umgebende Wirklichkeit. Denn nicht immer bin ich so bezogen, nicht jedes cogito, in dem ich lebe, hat Dinge, Menschen, irgendwelche Gegenstände oder Sachverhalte meiner Umwelt zum cogitatum. Ich beschäftige mich etwa mit reinen Zahlen und ihren Gesetzen: dergleichen ist nichts in der Umwelt, dieser Welt »realer Wirklichkeit« Vorhandenes. Für mich da, eben als Objektfeld arithmetischer Beschäftigung, ist die Zahlenwelt ebenfalls; während solcher Beschäftigung werden einzelne Zahlen oder Zahlengebilde in meinem Blickpunkte sein, umgeben von einem teils bestimmten, teils unbestimmten arithmetischen Horizont; aber offenbar ist dieses Für-mich-da-sein, wie das Daseiende selbst, von anderer Art. Die arithmetische Welt ist für mich nur da, wenn und solange ich arithmetisch eingestellt bin. Die natürliche Welt aber, die Welt im gewöhnlichen Wortsinn, ist immerfort für mich da, solange ich natürlich dahinlebe. Solange das der Fall ist, bin ich »natürlich eingestellt«, ja beides besagt geradezu dasselbe. Daran braucht sich gar nichts zu ändern, wenn ich mir einmal die arithmetische Welt und ähnliche andere »Welten« durch Vollzug der entsprechenden Einstellungen zueigne. Die natürliche Welt bleibt dann »vorhandene«, ich bin nach wie vor in der natürlichen Einstellung, darin ungestört durch die neuen Einstellungen. Bewegt sich mein cogito nur in den Welten dieser neuen Einstellungen, so bleibt die natürliche Welt außer Betracht, sie ist für mein Aktbewußtsein Hintergrund, aber sie ist kein Horizont, in den sich eine arithmetische Welt einordnet. Die beiden zugleich vorhandenen Welten sind außer Zusammenhang, abgesehen von ihrer Ichbeziehung, der gemäß ich frei meinen Blick und meine Akte in die eine und andere hineinlenken kann.

§ 29. Die »anderen« Ichsubjekte und die intersubjektive natürliche Umwelt.

All das, was von mir selbst gilt, gilt auch, wie ich weiß, für alle anderen Menschen, die ich in meiner Umwelt vorhanden finde.

Sie als Menschen erfahrend, verstehe und nehme ich sie hin als Ichsubjekte, wie ich selbst eins bin, und als bezogen auf ihre natürliche Umwelt. Das aber so, daß ich ihre und meine Umwelt objektiv als eine und dieselbe Welt auffasse, die nur für uns alle in verschiedener Weise zum Bewußtsein kommt. Jeder hat seinen Ort, von wo aus er die vorhandenen Dinge sieht, und demgemäß hat jeder verschiedene Dingerscheinungen. Auch sind für jeden die aktuellen Wahrnehmungs-, Erinnerungsfelder usw. verschiedene, abgesehen davon, daß selbst das intersubjektiv darin gemeinsam Bewußte in verschiedenen Weisen, in verschiedenen Auffassungsweisen, Klarheitsgraden usw. bewußt ist. Bei all dem verständigen wir uns mit den Nebenmenschen und setzen gemeinsam eine objektive räumlich-zeitliche Wirklichkeit, als unser aller daseiende Umwelt, der wir selbst doch angehören.

§ 30. Die Generalthesis der natürlichen Einstellung.

Was wir zur Charakteristik der Gegebenheit der natürlichen Einstellung und dadurch zu ihrer eigenen Charakteristik vorgelegt haben, war ein Stück reiner Beschreibung vor aller »Theorie«. Theorien, das sagt hier Vormeinungen jeder Art, halten wir uns in diesen Untersuchungen streng vom Leibe. Nur als Fakta unserer Umwelt, nicht als wirkliche oder vermeinte Geltungseinheiten, gehören Theorien in unsere Sphäre. Wir stellen uns jetzt aber nicht die Aufgabe, die reine Beschreibung fortzusetzen und sie zu einer systematisch umfassenden, die Weiten und Tiefen ausschöpfenden Charakteristik der Vorfindlichkeiten der natürlichen Einstellung (und gar aller mit ihr einstimmig zu verflechtenden Einstellungen) zu steigern. Eine solche Aufgabe kann und muß — als wissenschaftliche — fixiert werden, und sie ist eine außerordentlich wichtige, obschon bisher kaum gesehene. Hier ist sie nicht die unsere. Für uns, die wir der Eingangspforte der Phänomenologie zustreben, ist nach dieser Richtung hin alles Nötige schon geleistet, wir bedürfen nur einiger ganz allgemeiner Charaktere der natürlichen Einstellung, die in unseren Beschreibungen bereits und mit hinreichender Klarheitsfülle hervorgetreten sind. Eben auf diese Klarheitsfülle kam es uns besonders an.

Wir heben ein Wichtigstes noch einmal heraus in folgenden Sätzen: Ich finde beständig vorhanden als mein Gegenüber die eine räumlich-zeitliche Wirklichkeit, der ich selbst zugehöre, wie alle anderen in ihr vorfindlichen und auf sie in gleicher Weise bezogenen Menschen. Die »Wirklichkeit«, das sagt schon das Wort, finde ich

als daseiende vor und nehme sie, wie sie sich mir gibt, auch als daseiende hin. Alle Bezweiflung und Verwerfung von Gegebenheiten der natürlichen Welt ändert nichts an der Generalthesis der natürlichen Einstellung. »Die« Welt ist als Wirklichkeit immer da, sie ist höchstens hier oder dort »anders« als ich vermeinte, das oder jenes ist aus ihr unter den Titeln »Schein«, »Halluzination« u. dgl. sozusagen herauszustreichen, aus ihr, die — im Sinne der Generalthesis — immer daseiende Welt ist. Sie umfassender, zuverlässiger, in jeder Hinsicht vollkommener zu erkennen, als es die naive Erfahrungskunde zu leisten vermag, alle auf ihrem Boden sich darbietenden Aufgaben wissenschaftlicher Erkenntnis zu lösen, das ist das Ziel der Wissenschaften der natürlichen Einstellung.

§ 31. Radikale Änderung der natürlichen Thesis.
Die »Ausschaltung«, »Einklammerung«.

Anstatt nun in dieser Einstellung zu verbleiben, wollen wir sie radikal ändern. Es gilt jetzt, sich von der prinzipiellen Möglichkeit dieser Änderung zu überzeugen.

Die Generalthesis, vermöge deren die reale Umwelt beständig nicht bloß überhaupt auffassungsmäßig bewußt, sondern als daseiende »Wirklichkeit« bewußt ist, besteht natürlich nicht in einem eigenen Akte, in einem artikulierten Urteil über Existenz. Sie ist ja etwas während der ganzen Dauer der Einstellung, d. i. während des natürlichen wachen Dahinlebens dauernd Bestehendes. Das jeweils Wahrgenommene, klar oder dunkel Vergegenwärtigte, kurz alles aus der natürlichen Welt erfahrungsmäßig und vor jedem Denken Bewußte, trägt in seiner Gesamteinheit und nach allen artikulierten Abgehobenheiten den Charakter »da«, »vorhanden«; ein Charakter, auf den sich wesensmäßig gründen läßt ein ausdrückliches (prädikatives) mit ihm einiges Existenzurteil. Sprechen wir dasselbe aus, so wissen wir doch, daß wir in ihm nur zum Thema gemacht und prädikativ gefaßt haben, was unthematisch, ungedacht, unprädiziert schon im ursprünglichen Erfahren irgendwie lag, bzw. im Erfahrenen lag als Charakter des »Vorhanden«.

Mit der potentiellen und nicht ausdrücklichen Thesis können wir nun genau so verfahren wie mit der ausdrücklichen Urteilsthesis. Ein solches allzeit mögliches Verfahren ist z. B. der allgemeine Zweifelsversuch, den Descartes zu ganz anderem Zwecke, in Absicht auf die Herausstellung einer absolut zweifellosen Seinssphäre durchzuführen unternahm. Wir knüpfen hier an, betonen

aber sogleich, daß der universelle Zweifelsversuch uns nur als methodischer Behelf dienen soll, um gewisse Punkte herauszuheben, die durch ihn, als in seinem Wesen beschlossen, evident zutage zu fördern sind.

Der universelle Zweifelsversuch gehört in das Reich unserer vollkommenen Freiheit: Alles und jedes, wir mögen noch so fest davon überzeugt, ja seiner in adäquater Evidenz versichert sein, können wir zu bezweifeln versuchen.

Überlegen wir, was im Wesen eines solchen Aktes liegt. Wer zu zweifeln versucht, versucht irgendein »Sein«, prädikativ expliziert ein »Das ist!«, »Es verhält sich so!« u. dgl. zu bezweifeln. Auf die Seinsart kommt es dabei nicht an. Wer z. B. zweifelt, ob ein Gegenstand, dessen Sein er nicht bezweifelt, so und so beschaffen ist, bezweifelt eben das So-beschaffen-sein. Das überträgt sich offenbar vom Bezweifeln auf den Versuch zu bezweifeln. Es ist ferner klar, daß wir nicht ein Sein bezweifeln und in demselben Bewußtsein (in der Einheitsform des Zugleich) dem Substrat dieses Seins die Thesis erteilen, es also im Charakter des »vorhanden« bewußt haben können. Äquivalent ausgedrückt: Wir können dieselbe Seinsmaterie nicht zugleich bezweifeln und für gewiß halten. Ebenso ist es klar, daß der Versuch, irgendein als vorhanden Bewußtes zu bezweifeln, eine gewisse Aufhebung der Thesis notwendig bedingt; und gerade das interessiert uns. Es ist nicht eine Umwandlung der Thesis in die Antithesis, der Position in die Negation; es ist auch nicht eine Umwandlung in Vermutung, Anmutung, in Unentschiedenheit, in einen Zweifel (in welchem Sinne des Wortes immer): dergleichen gehört ja auch nicht in das Reich unserer freien Willkür. Es ist vielmehr etwas ganz Eigenes. Die Thesis, die wir vollzogen haben, geben wir nicht preis, wir ändern nichts an unserer Überzeugung, die in sich selbst bleibt, wie sie ist, solange wir nicht neue Urteilsmotive einführen: was wir eben nicht tun. Und doch erfährt sie eine Modifikation — während sie in sich verbleibt, was sie ist, setzen wir sie gleichsam »außer Aktion«, wir »schalten sie aus«, wir »klammern sie ein«. Sie ist weiter noch da, wie das Eingeklammerte in der Klammer, wie das Ausgeschaltete außerhalb des Zusammenhanges der Schaltung. Wir können auch sagen: Die Thesis ist Erlebnis, wir machen von ihr aber »keinen Gebrauch«, und das natürlich nicht als Privation verstanden (wie wenn wir vom Bewußtlosen sagen, er mache von einer Thesis keinen Gebrauch); vielmehr handelt es sich bei diesem, wie bei allen parallelen Ausdrücken, um andeutende Bezeichnungen einer bestimmten eigenartigen Bewußtseinsweise, die zur ursprünglichen schlichten Thesis (sei sie aktuelle und gar prädikative Existenzsetzung oder nicht) hinzutritt und sie in einer eben eigenartigen Weise umwertet. Diese Umwertung ist Sache unserer vollkommenen Freiheit und steht gegenüber allen der Thesis zu koordinierenden und in der Einheit des »Zugleich« mit ihr unverträglichen Denkstellungnahmen, wie überhaupt allen Stellungnahmen im eigentlichen Wortsinne.

Im Zweifelsversuch, der sich an eine Thesis, und wie wir voraussetzen, an eine gewisse und durchgehaltene anschließt, vollzieht sich die »Ausschaltung« in und mit einer Modifikation der Antithesis, nämlich mit der »Ansetzung« des Nichtseins, die also die Mitunterlage des Zweifelsversuches bildet. Bei Descartes prävaliert diese so sehr, daß man sagen kann, sein universeller Zweifelsversuch sei eigentlich ein Versuch universeller Negation. Davon sehen wir hier ab, uns interessiert nicht jede analytische Komponente des Zweifelsversuchs, daher auch nicht seine exakte und vollzureichende Analyse. Wir greifen nur das Phänomen der »Einklammerung« oder »Ausschaltung« heraus, das offenbar nicht an das Phänomen des Zweifelsversuches gebunden, obschon aus ihm besonders leicht herauszulösen ist, vielmehr auch in sonstigen Verflechtungen und nicht minder für sich allein auftreten kann. In Beziehung auf jede Thesis können wir und in voller Freiheit diese eigentümliche ἐποχή üben, eine gewisse Urteilsenthaltung, die sich mit der unerschütterten und ev. unerschütterlichen, weil evidenten Überzeugung von der Wahrheit verträgt. Die Thesis wird »außer Aktion gesetzt«, eingeklammert, sie verwandelt sich in die Modifikation »eingeklammerte Thesis«, das Urteil schlechthin in das »eingeklammerte Urteil«.

Natürlich darf man dieses Bewußtsein nicht einfach identifizieren mit dem des »sich bloß denkens«, etwa daß Nixen einen Reigentanz aufführen; wobei ja keine Ausschaltung einer lebendigen und lebendig verbleibenden Überzeugung statthat: obschon andererseits die nahe Verwandtschaft des einen und anderen Bewußtseins zutage liegt. Erst recht handelt es sich nicht um das Sichdenken im Sinne des »Annehmens« oder Voraussetzens, welches in der üblichen äquivoken Rede gleichfalls mit den Worten zum Ausdruck kommen kann: »Ich denke mir (ich mache die Annahme), es sei so und so«.

Es ist ferner anzumerken, daß nichts im Wege steht, *korrelativ* auch in Ansehung einer *zu setzenden Gegenständlichkeit*, welcher Region und Kategorie auch immer, *von Einklammerung zu sprechen*. In diesem Falle ist gemeint, daß *jede auf diese Gegenständlichkeit bezogene Thesis auszuschalten* und in ihre Einklammerungsmodifikation zu verwandeln sei. Genau besehen, paßt übrigens das Bild von der Einklammerung von vornherein besser auf die Gegenstandssphäre, ebenso wie die Rede vom Außer-Aktion-setzen besser auf die Akt- bzw. Bewußtseinssphäre paßt.

§ 32. *Die phänomenologische* ἐποχή.

An Stelle des Cartesianischen Versuchs eines universellen Zweifels könnten wir nun die universelle »ἐποχή« in unserem scharf bestimmten und neuen Sinne treten lassen. Aber mit gutem Grunde *begrenzen* wir die Universalität dieser ἐποχή. Denn wäre sie eine so umfassende, wie sie überhaupt sein kann, so bliebe, da jede Thesis, bzw. jedes Urteil in voller Freiheit modifiziert, jede beurteilbare Gegenständlichkeit eingeklammert werden kann, kein Gebiet mehr für unmodifizierte Urteile übrig, geschweige denn für eine Wissenschaft. Unser Absehen geht aber gerade auf die Entdeckung einer neuen wissenschaftlichen Domäne, und einer solchen, die eben *durch die Methode der Einklammerung*, aber dann nur einer bestimmt eingeschränkten, gewonnen werden soll.

Mit einem Worte ist die Einschränkung zu bezeichnen.

Die zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörige Generalthesis setzen wir außer Aktion, alles und jedes, was sie in ontischer Hinsicht umspannt, setzen wir in Klammern: also *diese ganze natürliche Welt*, die beständig »für uns da«, »vorhanden« ist, und die immerfort dableiben wird als bewußtseinsmäßige »Wirklichkeit«, wenn es uns auch beliebt, sie einzuklammern.

Tue ich so, wie es meine volle Freiheit ist, dann *negiere* ich diese »Welt« also *nicht*, als wäre ich Sophist, *ich bezweifle ihr Dasein nicht*, als wäre ich Skeptiker; aber ich übe die »phänomenologische« ἐποχή, die mir *jedes Urteil über räumlich-zeitliches Dasein völlig verschließt*.

Also alle auf diese natürliche Welt bezüglichen Wissenschaften, so fest sie mir stehen, so sehr ich sie bewundere, so wenig ich daran denke, das mindeste gegen sie einzuwenden, *schalte ich aus*, ich *mache von ihren Geltungen absolut keinen Gebrauch*. *Keinen einzigen, der in sie hineingehörigen Sätze, und seien sie von vollkommener Evidenz, mache ich mir zu eigen, keiner wird von mir hingenommen, keiner gibt mir eine Grundlage* — wohlgemerkt, solange er verstanden ist, so wie er sich in diesen Wissenschaften gibt, als eine Wahrheit *über Wirklichkeiten dieser Welt*. *Ich darf ihn nur annehmen, nachdem ich ihm die Klammer erteilt habe*. Das heißt: nur im modifizierenden Bewußtsein der Urteilsausschaltung, also gerade *nicht so, wie er Satz in der Wissenschaft ist, ein Satz, der Geltung beansprucht, und dessen Geltung ich anerkenne und benutze*.

Man wird die hier fragliche ἐποχή nicht verwechseln mit derjenigen, die der Positivismus fordert, und gegen die er freilich selbst, wie wir uns überzeugen mußten, verstößt. Es handelt sich jetzt nicht um Ausschaltung aller die reine Sachlichkeit der Forschung trübenden Vorurteile, nicht um die Konstitution einer »theorienfreien«, »metaphysikfreien« Wissenschaft durch Rückgang aller Begründung auf die unmittelbaren Vorfindlichkeiten, und auch nicht um Mittel, dergleichen Ziele, über deren Wert ja keine Frage ist, zu erreichen. Was *wir* fordern, liegt in einer anderen Linie. Die ganze, in der natürlichen Einstellung gesetzte, in der Erfahrung wirklich vorgefundene Welt, vollkommen »theorienfrei« genommen, wie sie wirklich erfahrene, sich im Zusammenhange der Erfahrungen klar ausweisende ist, gilt uns jetzt nichts, sie soll ungeprüft, aber auch unbestritten eingeklammert werden. In gleicher Weise sollen alle noch so guten, positivistisch oder andersbegründeten Theorien und Wissenschaften, die sich auf diese Welt beziehen, demselben Schicksal verfallen.

Zweites Kapitel.

Bewußtsein und natürliche Wirklichkeit.

§ 33. *Vordeutung auf das »reine« oder »transzendentale Bewußtsein« als das phänomenologische Residuum.*

Den Sinn der phänomenologischen ἐποχή haben wir verstehen gelernt, keineswegs aber ihre mögliche Leistung. Es ist vor allem nicht klar, inwiefern mit der im Vorstehenden gegebenen Begrenzung der Gesamtsphäre der ἐποχή wirklich eine Einschränkung ihrer Universalität gegeben sei. *Was kann denn übrig bleiben, wenn die ganze Welt, eingerechnet uns selbst mit allem cogitare, ausgeschaltet ist?*

Da der Leser schon weiß, daß das diese Meditationen beherrschende Interesse einer neuen Eidetik gilt, so wird er zunächst erwarten, daß zwar die Welt als Tatsache der Ausschaltung verfalle, nicht aber die *Welt als Eidos*, und ebenso nicht irgendeine sonstige Wesenssphäre. Die Ausschaltung der Welt bedeutet ja wirklich nicht die Ausschaltung z. B. der Zahlenreihe und der auf sie bezüglichen Arithmetik.

Indessen diesen Weg gehen wir nicht, auch in seiner Linie liegt unser Ziel nicht, das wir auch bezeichnen können als *die Gewinnung einer neuen, in ihrer Eigenheit bisher nicht abgegrenzten Seinsregion*, die, wie jede echte Region, eine solche *individuellen* Seins ist. Was das des näheren besagt, werden die nachkommenden Feststellungen lehren.

Wir gehen zunächst direkt aufweisend vor und betrachten, da das aufzuweisende Sein nichts anderes ist, als was wir aus wesentlichen Gründen als »reine Erlebnisse«, »reines Bewußtsein« mit seinen reinen »Bewußtseinskorrelaten« und andererseits seinem »reinen Ich« bezeichnen werden, von *dem* Ich, von *dem* Bewußtsein, *den* Erlebnissen aus, die uns in der natürlichen Einstellung gegeben sind.

Ich bin — ich, der wirkliche Mensch, ein reales Objekt wie andere in der natürlichen Welt. Ich vollziehe cogitationes, »Bewußtseinsakte« in weiterem und engerem Sinne, und diese Akte sind, als zu diesem menschlichen Subjekte gehörig, Vorkommnisse derselben natürlichen Wirklichkeit. Und ebenso alle meine übrigen Erlebnisse, aus deren veränderlichem Strom die spezifischen Ichakte so eigenartig aufleuchten, ineinander übergehen, sich zu Synthesen verknüpfen, sich unaufhörlich modifizieren. In einem *weitesten Sinne* befaßt der Ausdruck *Bewußtsein* (dann freilich weniger passend) *alle* Erlebnisse mit. »Natürlich eingestellt«, wie wir nach den festesten, weil nie beirrten Gewohnheiten auch im wissenschaftlichen Denken sind, nehmen wir diese sämtlichen Vorfindlichkeiten der psychologischen Reflexion als reale Weltvorkommnisse, eben als Erlebnisse animalischer Wesen. So natürlich ist es uns, sie nur als solche zu sehen, daß wir, nun schon bekannt mit der Möglichkeit geänderter Einstellung und auf Suche nach dem neuen Objektgebiet, gar nicht merken, daß es diese Erlebnissphären selbst sind, aus denen durch die neue Einstellung das neue Gebiet entspringt. Damit hängt es ja zusammen, daß wir, statt unseren Blick diesen Sphären zugewendet zu erhalten, ihn abwendeten und die neuen Objekte in den ontologischen Reichen der Arithmetik, Geometrie u. dgl. suchten — womit freilich nichts eigentlich Neues zu gewinnen wäre.

Wir halten also den Blick festgerichtet auf die Bewußtseinssphäre und studieren, was wir in *ihr* immanent finden. Zunächst, noch ohne die phänomenologischen Urteilsausschaltungen zu vollziehen, unterwerfen wir sie einer systematischen *Wesens*analyse, wenn auch keineswegs einer erschöpfenden. Was uns durchaus nottut, ist eine gewisse allgemeine Einsicht in das Wesen des *Bewußtseins überhaupt* und ganz besonders auch des Bewußtseins, sofern in ihm selbst, seinem Wesen nach, die »natürliche« Wirklichkeit bewußt wird. Wir gehen in diesen Studien soweit, als es nötig ist, die Einsicht zu vollziehen, auf die wir es abgesehen haben, nämlich die Einsicht, *daß Bewußtsein in sich selbst ein Eigensein hat, das in seinem absoluten Eigenwesen durch die phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird.* Somit bleibt es als *»phänomenologisches Residuum«* zurück, als eine prinzipiell eigenartige Seinsregion, die in der Tat das Feld einer neuen Wissenschaft werden kann — der Phänomenologie.

Erst durch diese Einsicht wird sich die »phänomenologische« ἐποχή ihren Namen verdienen, ihr vollbewußter Vollzug wird sich als die notwendige Operation herausstellen, welche *uns das »reine« Bewußtsein und in weiterer Folge die ganze phänomenologische Region zugänglich macht.* Eben damit wird es verständlich werden, warum diese Region und die ihr zugeordnete neue Wissenschaft unbekannt bleiben mußte. In der natürlichen Einstellung kann eben nichts anderes als die natürliche Welt gesehen werden. Solange die Möglichkeit der phänomenologischen Einstellung nicht erkannt und die Methode, die mit ihr entspringenden Gegenständlichkeiten zur originären Erfassung zu bringen, nicht ausgebildet war, mußte die phänomenologische Welt eine unbekannte, ja kaum geahnte bleiben.

Zu unserer Terminologie sei noch folgendes beigefügt. Wichtige in der erkenntnistheoretischen Problematik gründende Motive rechtfertigen es, wenn wir das »reine« Bewußtsein, von dem soviel die Rede sein wird, auch als *transzendentales Bewußtsein* bezeichnen, wie auch die Operation, durch welche es gewonnen wird, als *transzendentale ἐποχή*. Methodisch wird diese Operation sich in verschiedene Schritte der »Ausschaltung«, »Einklammerung« zerlegen, und so wird unsere Methode den Charakter einer schrittweisen Reduktion annehmen. Um dessentwillen werden wir und sogar vorwiegend von *phänomenologischen Reduktionen* (bzw. auch einheitlich hinsichtlich ihrer Gesamteinheit von

der phänomenologischen Reduktion) sprechen, also unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkte auch von transzendentalen Reduktionen. Im übrigen müssen diese und alle unsere Termini ausschließlich gemäß dem Sinne verstanden werden, den ihnen unsere Darstellungen vorzeichnen, nicht aber in irgend einem anderen, den die Geschichte oder die terminologischen Gewohnheiten des Lesers nahelegen.

§ 34. Das Wesen des Bewußtseins als Thema.

Wir beginnen mit einer Reihe von Betrachtungen, innerhalb deren wir uns mit keiner phänomenologischen ἐποχή mühen. Wir sind in natürlicher Weise auf die »Außenwelt« gerichtet und vollziehen, ohne die natürliche Einstellung zu verlassen, eine psychologische Reflexion auf unser Ich und sein Erleben. Wir vertiefen uns, ganz so wie wir es tun würden, wenn wir von der neuen Einstellungsart nichts gehört hätten, in das Wesen des »Bewußtseins von Etwas«, in dem wir z. B. des Daseins materieller Dinge, Leiber, Menschen, des Daseins von technischen und literarischen Werken usw. bewußt sind. Wir folgen unserem allgemeinen Prinzip, daß jedes individuelle Vorkommnis sein Wesen hat, das in eidetischer Reinheit faßbar ist und in dieser Reinheit zu einem Felde möglicher eidetischer Forschung gehören muß. Demnach hat auch das allgemeine natürliche Faktum des »Ich bin«, »Ich denke«, »Ich habe mir gegenüber eine Welt« u. dgl. seinen Wesensgehalt, und mit diesem ausschließlich wollen wir uns jetzt beschäftigen. Wir vollziehen also exemplarisch irgendwelche singuläre Bewußtseinserlebnisse, genommen, wie sie sich in der natürlichen Einstellung geben, als reale menschliche Fakta, oder wir vergegenwärtigen uns solche in der Erinnerung oder in der frei fingierenden Phantasie. Auf solchem exemplarischen Grunde, der als vollkommen klarer vorausgesetzt sei, erfassen und fixieren wir in adäquater Ideation die reinen Wesen, die uns interessieren. Die singulären Fakta, die Faktizität der natürlichen Welt überhaupt entschwindet dabei unserem theoretischen Blicke — wie überall, wo wir rein eidetische Forschung vollziehen.

Wir begrenzen noch unser Thema. Sein Titel lautete: Bewußtsein oder deutlicher, Bewußtseinserlebnis überhaupt, in einem außerordentlich weiten Sinne, auf dessen exakte Begrenzung es zum Glück nicht ankommt. Dergleichen liegt nicht am Anfang von Analysen der Art, die wir hier vollziehen, sondern ist ein später Erfolg großer Mühen. Als Ausgang nehmen wir das Be-

wußtsein in einem prägnanten und sich zunächst darbietenden Sinne, den wir am einfachsten bezeichnen durch das Cartesianische cogito, das »Ich denke«. Bekanntlich wurde es von Descartes so weit verstanden, daß es mitumfaßt jedes »Ich nehme wahr, Ich erinnere mich, Ich phantasiere, Ich urteile, fühle, begehre, will« und so alle irgend ähnlichen Icherlebnisse in den unzähligen fließenden Sondergestaltungen. Das Ich selbst, auf das sie alle bezogen sind, oder das »in« ihnen in sehr verschiedener Weise »lebt«, tätig, leidend, spontan ist, rezeptiv und sonstwie sich »verhält«, lassen wir zunächst außer Betracht, und zwar das Ich in jedem Sinne. Späterhin wird es uns noch gründlich beschäftigen. Für jetzt bleibt genug übrig, was der Analyse und Wesensfassung Halt gibt. Dabei werden wir uns alsbald auf die umfassenden Erlebniszusammenhänge verwiesen sehen, die zu einer Erweiterung des Begriffs Bewußtseinserlebnis über diesen Kreis der spezifischen cogitationes zwingen.

Die Bewußtseinserlebnisse betrachten wir in der ganzen Fülle der Konkretion, mit der sie in ihrem konkreten Zusammenhange — dem Erlebnisstrom — auftreten, und zu dem sie sich durch ihr eigenes Wesen zusammenschließen. Es wird dann evident, daß jedes Erlebnis des Stromes, das der reflektive Blick zu treffen vermag, ein eigenes, intuitiv zu erfassendes Wesen hat, einen »Inhalt«, der sich in seiner Eigenheit für sich betrachten läßt. Es kommt uns darauf an, diesen Eigengehalt der cogitatio in seiner reinen Eigenheit zu erfassen und allgemein zu charakterisieren, also unter Ausschluß von allem, was nicht in der cogitatio nach dem, was sie in sich selbst ist, liegt. Ebenso gilt es, die Bewußtseinseinheit zu charakterisieren, die rein durch das Eigene der cogitationes gefordert und so notwendig gefordert ist, daß sie ohne diese Einheit nicht sein können.

§ 35. Das cogito als »Akt«. Inaktualitätsmodifikation.

Knüpfen wir an Beispiele an. Vor mir liegt im Halbdunkel dieses weiße Papier. Ich sehe es, betaste es. Dieses wahrnehmende Sehen und Betasten des Papieres, als das volle konkrete Erlebnis von dem hier liegenden Papier, und zwar von dem genau in diesen Qualitäten gegebenen, genau in dieser relativen Unklarheit, in dieser unvollkommenen Bestimmtheit, in dieser Orientierung zu mir erscheinenden — ist eine cogitatio, ein Bewußtseinserlebnis. Das Papier selbst mit seinen objektiven Beschaffenheiten, seiner Ausdehnung im Raume, seiner objektiven Lage zu dem Raumdinge, das mein

Leib heißt, ist nicht cogitatio, sondern cogitatum, nicht Wahrnehmungserlebnis, sondern Wahrgenommenes. Nun kann ein Wahrgenommenes selbst sehr wohl Bewußtseinserlebnis sein; aber es ist evident, daß so etwas wie ein materielles Ding, z. B. dieses im Wahrnehmungserlebnis gegebene Papier, prinzipiell kein Erlebnis ist, sondern ein Sein von total verschiedener Seinsart.

Ehe wir dem weiter nachgehen, vervielfältigen wir die Beispiele. Im eigentlichen Wahrnehmen, als einem Gewahren, bin ich dem Gegenstande, z. B. dem Papier zugewendet, ich erfasse es als dieses hier und jetzt Seiende. Das Erfassen ist ein Herausfassen, jedes Wahrgenommene hat einen Erfahrungshintergrund. Rings um das Papier liegen Bücher, Stifte, Tintenfaß usw., in gewisser Weise auch »wahrgenommen«, perzeptiv da, im »Anschauungsfelde«, aber während der Zuwendung zum Papier entbehrten sie jeder, auch nur sekundären Zuwendung und Erfassung. Sie erschienen und waren doch nicht herausgegriffen, für sich gesetzt. Jede Dingwahrnehmung hat so einen Hof von Hintergrundsanschauungen (oder Hintergrundschauungen, falls man in das Anschauen schon das Zugewendetsein aufnimmt), und auch das ist ein »Bewußtseinserlebnis«, oder kürzer, »Bewußtsein«, und zwar »von« all dem, was in der Tat in dem mitgeschauten gegenständlichen »Hintergrund« liegt. Selbstverständlich ist dabei aber nicht die Rede von dem, was »objektiv« in dem objektiven Raume, der dem geschauten Hintergrunde zugehören mag, zu finden ist, von all den Dingen und dinglichen Vorkommnissen, die gültige und fortschreitende Erfahrung dort feststellen mag. Die Rede ist ausschließlich von dem Bewußtseinshofe, der zum Wesen einer im Modus der »Zuwendung zum Objekt« vollzogenen Wahrnehmung gehört, und weiter von dem, was in dem eigenen Wesen dieses Hofes selbst liegt. Es liegt aber darin, daß gewisse Modifikationen des ursprünglichen Erlebnisses möglich sind, die wir bezeichnen als freie Wendung des »Blickes« — nicht gerade und bloß des physischen, sondern des »geistigen Blickes« — von dem zuerst erblickten Papier auf die schon vordem erscheinenden, also »implizite« bewußten Gegenstände, die nach der Blickwendung zu explizite bewußten, »aufmerksam« wahrgenommenen oder »nebenbei beachteten« werden.

Dinge sind wie in der Wahrnehmung, so auch bewußt in Erinnerungen und in erinnerungsähnlichen Vergegenwärtigungen, auch bewußt in freien Phantasien. All das bald in »klarer Anschauung«, bald ohne merkliche Anschaulichkeit in der Weise »dunkler« Vorstellungen; sie schweben uns dabei in verschiedenen »Charakterisierungen« vor, als wirkliche, mögliche, fingierte usw. Von diesen wesensverschiedenen Erlebnissen gilt offenbar all das, was wir von Wahrnehmungserlebnissen ausgeführt haben. Wir werden nicht daran denken, zu vermengen die in diesen Bewußtseinsarten bewußten Gegenstände (z. B. die phantasierten Nixen) mit den Bewußtseinserlebnissen selbst, die von ihnen Bewußtsein sind. Wir erkennen dann wieder, daß zum Wesen all solcher Erlebnisse — dieselben immer in voller Konkretion genommen — jene merkwürdige Modifikation gehört, die Bewußtsein im Modus aktueller Zuwendung in Bewußtsein im Modus der Inaktualität überführt, und umgekehrt. Einmal ist das Erlebnis sozusagen »explizites« Bewußtsein von seinem Gegenständlichen, das andere Mal implizites, bloß potentielles. Das Gegenständliche kann uns wie in der Wahrnehmung, so in der Erinnerung oder Phantasie bereits erscheinen, wir sind aber mit dem geistigen Blicke auf dasselbe noch nicht »gerichtet«, auch nicht sekundär, geschweige denn, daß wir damit in besonderem Sinne »beschäftigt« wären.

Ähnliches konstatieren wir an beliebigen cogitationes im Sinne der Cartesianischen Beispielssphäre, für alle Erlebnisse des Denkens, des Fühlens und Wollens, nur daß, wie sich (im nächsten Paragraphen) herausstellen wird, das »Gerichtetsein auf«, das »Zugewendetsein zu«, das die Aktualität auszeichnet, nicht wie in den bevorzugten, weil einfachsten Beispielen sinnlicher Vorstellungen sich deckt mit dem herausfassenden Achten auf die Bewußtseinsobjekte. Auch von allen solchen Erlebnissen gilt offenbar, daß die aktuellen von einem »Hof« von inaktuellen umgeben sind; der Erlebnisstrom kann nie aus lauter Aktualitäten bestehen. Eben die letzteren bestimmen in der weitesten Verallgemeinerung, die über den Kreis unserer Beispiele hinauszuführen ist, und in der vollzogenen Kontrastierung mit den Inaktualitäten den prägnanten Sinn des Ausdrucks »cogito«, »ich habe Bewußtsein von etwas«, »ich vollziehe einen Bewußtseinsakt«. Diesen festen Begriff scharf geschieden zu erhalten, werden wir ausschließlich für ihn die Cartesianischen Reden cogito und cogitationes vorbehalten, es sei denn, daß wir ausdrücklich durch einen Beisatz, wie »inaktuell« u. dgl., die Modifikation anzeigen.

Ein »waches« Ich können wir als ein solches definieren, das innerhalb seines Erlebnisstromes kontinuierlich Bewußtsein in der spezifischen Form des cogito vollzieht; was natürlich nicht meint, daß es diese Erlebnisse beständig, oder überhaupt, zu prädikativem Ausdruck bringt und zu bringen vermag. Es gibt ja auch tierische Ich-

subjekte. Zum Wesen des Erlebnisstromes eines wachen Ich gehört es aber nach dem oben Gesagten, daß die kontinuierlich fortlaufende Kette von cogitationes beständig von einem Medium der Inaktualität umgeben ist, diese immer bereit, in den Modus der Aktualität überzugehen, wie umgekehrt die Aktualität in die Inaktualität.

§ 36. *Intentionales Erlebnis. Erlebnis überhaupt.*

So durchgreifend die Änderung ist, welche die Erlebnisse aktuellen Bewußtseins durch Übergang in die Inaktualität erfahren, es haben die modifizierten Erlebnisse doch noch eine bedeutsame Wesensgemeinschaft mit den ursprünglichen. Allgemein gehört es zum Wesen jedes aktuellen cogito, Bewußtsein *von* etwas zu sein. In ihrer Weise ist aber, nach dem vorhin Ausgeführten, die *modifizierte cogitatio ebenfalls Bewußtsein*, und *von demselben* wie die entsprechende unmodifizierte. Die allgemeine Wesenseigenschaft des Bewußtseins bleibt also in der Modifikation erhalten. Alle Erlebnisse, die diese Wesenseigenschaften gemein haben, heißen auch »*intentionale Erlebnisse*« (Akte in dem *weitesten* Sinne der »Logischen Untersuchungen«); sofern sie Bewußtsein von etwas sind, heißen sie auf dieses Etwas »*intentional bezogen*«.

Wohl zu beachten ist dabei, daß *hier nicht die Rede ist von einer Beziehung zwischen irgendeinem psychologischen Vorkommnis — genannt Erlebnis — und einem anderen realen Dasein — genannt Gegenstand — oder von einer psychologischen Verknüpfung, die in objektiver Wirklichkeit* zwischen dem einen und anderen statthätte. Vielmehr ist von Erlebnissen rein ihrem Wesen nach, bzw. von *reinen Wesen* die Rede und von dem, was in den Wesen, »a priori«, *in unbedingter Notwendigkeit beschlossen* ist.

Daß ein Erlebnis Bewußtsein von etwas ist, z. B. eine Fiktion Fiktion des bestimmten Kentauren, aber auch eine Wahrnehmung Wahrnehmung ihres »wirklichen« Gegenstandes, ein Urteil Urteil seines Sachverhaltes usw., das geht nicht das Erlebnisfaktum in der Welt, speziell im faktischen psychologischen Zusammenhange an, sondern das reine und in der Ideation als pure Idee erfaßte Wesen. Im Wesen des Erlebnisses selbst liegt nicht nur, daß es, sondern auch wovon es Bewußtsein ist, und in welchem bestimmten oder unbestimmten Sinne es das ist. Somit liegt es auch im Wesen des inaktuellen Bewußtseins beschlossen, in wie geartete aktuelle cogitationes es durch

die oben besprochene Modifikation überzuführen ist, die wir als »Hinwendung des achtenden Blickes auf das vordem Unbeachtete« bezeichnen.

Unter *Erlebnissen im weitesten Sinne* verstehen wir alles und jedes im Erlebnisstrom Vorfindliche; also nicht nur die intentionalen Erlebnisse, die aktuellen und potentiellen cogitationes, dieselben in ihrer vollen Konkretion genommen; sondern was irgend an reellen Momenten in diesem Strom und seinen konkreten Teilen vorfindlich ist.

Man sieht nämlich leicht, daß *nicht jedes reelle Moment* in der konkreten Einheit eines intentionalen Erlebnisses selbst *den Grundcharakter der Intentionalität* hat, also die Eigenschaft, »Bewußtsein von etwas« zu sein. Das betrifft z. B. alle *Empfindungsdaten*, die in den perzeptiven Dinganschauungen eine so große Rolle spielen. Im Erlebnis der Wahrnehmung dieses weißen Papieres, näher in ihrer auf die Qualität Weiße des Papieres bezogenen Komponente, finden wir durch passende Blickwendung das Empfindungsdatum Weiß vor. Dieses Weiß ist etwas dem Wesen der konkreten Wahrnehmung unabtrennbar Zugehöriges, und zugehörig als *reelles* konkretes Bestandstück. Als darstellender Inhalt für das erscheinende Weiß des Papieres ist es *Träger* einer Intentionalität, aber nicht selbst ein Bewußtsein von etwas. Eben dasselbe gilt von anderen Erlebnisdaten, z. B. den sog. *sinnlichen Gefühlen*. Wir werden darüber später noch ausführlicher sprechen.

§ 37. *Das »Gerichtetsein-auf« des reinen Ich im cogito und das erfassende Beachten.*

Ohne hier tiefer in eine beschreibende Wesensanalyse der intentionalen Erlebnisse eingehen zu können, heben wir einige für die weiteren Ausführungen zu beachtende Momente hervor. Ist ein intentionales Erlebnis aktuell, also in der Weise des cogito vollzogen, so »richtet« sich in ihm das Subjekt auf das intentionale Objekt. Zum cogito selbst gehört ein ihm immanenter »Blick-auf« das Objekt, der andererseits aus dem »Ich« hervorquillt, das also nie fehlen kann. Dieser Ichblick auf etwas ist, je nach dem Akte, in der Wahrnehmung wahrnehmender, in der Fiktion fingierender, im Gefallen gefallender, im Wollen wollender Blick-auf usw. Das sagt also, daß dieses zum *Wesen* des cogito, des Aktes als solchen gehörige im Blick, im geistigen Auge Haben, nicht selbst wieder ein eigener Akt ist und insbesondere nicht mit einem Wahrnehmen (in einem noch so weiten Sinne) verwechselt werden darf und mit allen anderen,

den Wahrnehmungen verwandten Aktarten. Es ist zu beachten, daß intentionales Objekt eines Bewußtseins (so genommen, wie es dessen volles Korrelat ist) keineswegs dasselbe sagt wie erfaßtes Objekt. Wir pflegen das Erfaßtsein ohne weiteres in den Begriff des Objektes (des Gegenstandes überhaupt) aufzunehmen, da wir ihn, sowie wir an ihn denken, über ihn etwas sagen, zum Gegenstand im Sinne des Erfaßten gemacht haben. Im weitesten Sinne deckt sich das Erfassen mit dem Auf-etwas-achten, es bemerken, sei es speziell aufmerksam sein oder nebenbei beachten: mindestens so wie diese Reden gewöhnlich verstanden werden. Es handelt sich nun mit diesem Achten oder Erfassen nicht um den Modus des cogito überhaupt, um den der Aktualität, sondern, genauer besehen, um einen besonderen Aktmodus, den jedes Bewußtsein, bzw. jeder Akt, der ihn noch nicht hat, annehmen kann. Tut er das, so ist sein intentionales Objekt nicht nur überhaupt bewußt und im Blick des geistigen Gerichtetseins, sondern es ist erfaßtes, bemerktes Objekt. Einem Dinge freilich können wir nicht anders als in der erfassenden Weise zugewendet sein, und so allen »schlicht vorstellbaren« Gegenständlichkeiten: Zuwendung (sei es auch in der Fiktion) ist da eo ipso »Erfassung«, »Beachtung«. Im Akte des Wertens aber sind wir dem Werte, im Akte der Freude dem Erfreulichen, im Akte der Liebe dem Geliebten, im Handeln der Handlung zugewendet, ohne all das zu erfassen. Das intentionale Objekt, das Werte, Erfreuliche, Geliebte, Erhoffte als solches, die Handlung als Handlung wird vielmehr erst in einer eigenen »vergegenständlichenden« Wendung zum erfaßten Gegenstand. Wertend einer Sache zugewendet sein, darin liegt zwar mitbeschlossen die Erfassung der Sache; aber nicht die bloße Sache, sondern die werte Sache oder der Wert ist (worüber wir noch ausführlicher sprechen werden) das volle intentionale Korrelat des wertenden Aktes. Also heißt »wertend einer Sache zugewendet sein« nicht schon den Wert »zum Gegenstande haben«, in dem besonderen Sinn des erfaßten Gegenstandes, wie wir ihn haben müssen, um über ihn zu prädizieren; und so in allen logischen Akten, die sich auf ihn beziehen.

In Akten der Art, wie es die wertenden sind, haben wir also ein intentionales Objekt in doppeltem Sinne: wir müssen zwischen der bloßen »Sache« und dem vollen intentionalen Objekt unterscheiden, und entsprechend eine doppelte intentio, ein zwiefaches Zugewendetsein. Sind wir in

einem Akte des Wertens auf eine Sache gerichtet, so ist die Richtung auf die Sache ein Achten auf sie, ein sie Erfassen; aber »gerichtet« sind wir — nur nicht in erfassender Weise — auch auf den Wert. Nicht bloß das Sachvorstellen, sondern auch das es umschließende Sachwerten hat den Modus Aktualität.

Wir müssen aber sogleich hinzufügen, daß die Sachlage so einfach eben nur in den einfachen Akten des Wertens ist. Im allgemeinen sind die Gemüts- und Willensakte in höherer Stufe fundierte, und demgemäß vervielfältigt sich auch die intentionale Objektivität und vervielfältigen sich die Weisen, wie die in der einheitlichen Gesamtobjektivität beschlossenen Objekte Zuwendung erfahren. Jedenfalls gilt aber, was der folgende Hauptsatz besagt:

In jedem Akt waltet ein Modus der Achtsamkeit. Wo immer er aber kein schlichtes Sachbewußtsein ist, wo immer in einem solchen Bewußtsein ein weiteres zur Sache »stellungnehmendes« fundiert ist: da treten Sache und volles intentionales Objekt (z. B. »Sache« und »Wert«), ebenso Achten und Im-geistigen-Blick-haben auseinander. Zugleich gehört aber zum Wesen dieser fundierten Akte die Möglichkeit einer Modifikation, durch welche ihre vollen intentionalen Objekte zu beachteten und in diesem Sinne zu »vorgestellten« Gegenständen werden, die nun ihrerseits fähig sind, als Substrate für Explikationen, Beziehungen, begriffliche Fassungen und Prädikationen zu dienen. Dank dieser Objektivation stehen uns in der natürlichen Einstellung, und somit als Glieder der natürlichen Welt, nicht bloße Natursachen gegenüber, sondern Werte und praktische Objekte jeder Art, Städte, Straßen mit Beleuchtungsanlagen, Wohnungen, Möbel, Kunstwerke, Bücher, Werkzeuge usw.

§ 38. Reflexionen auf Akte. Immanente und transzendente Wahrnehmungen.

Wir fügen ferner bei: Im cogito lebend, haben wir die cogitatio selbst nicht bewußt als intentionales Objekt; aber jederzeit kann sie dazu werden, zu ihrem Wesen gehört die prinzipielle Möglichkeit einer »reflektiven« Blickwendung und natürlich in Form einer neuen cogitatio, die sich in der Weise einer schlicht-erfassenden auf sie richtet. Mit anderen Worten, jede kann zum Gegenstande einer sog. »inneren Wahrnehmung« werden, in weiterer Folge dann zum Objekte einer reflektiven Wertung, einer Billigung oder Mißbilligung usw. Dasselbe gilt, in entsprechend modifizierter Weise, wie von wirklichen Akten im Sinne von Aktimpres-

sionen, so auch von Akten, die wir »in« der Phantasie, »in« der Erinnerung, oder die wir »in« der Einfühlung, die fremden Akte verstehend und nachlebend, bewußt haben. Wir können »in« der Erinnerung, Einfühlung usw. reflektieren und die »in« ihnen bewußten Akte zu Objekten von Erfassungen und darauf gegründeten stellungnehmenden Akten machen, in den verschiedenen möglichen Modifikationen.

Wir knüpfen hier die Unterscheidung zwischen transzendenten und immanenten Wahrnehmungen, bzw. Akten überhaupt, an. Die Rede von äußerer und innerer Wahrnehmung, der ernste Bedenken im Wege stehen, werden wir meiden. Wir geben folgende Erklärungen.

Unter immanent gerichteten Akten, allgemeiner gefaßt, unter immanent bezogenen intentionalen Erlebnissen verstehen wir solche, zu deren Wesen es gehört, daß ihre intentionalen Gegenstände, wenn sie überhaupt existieren, zu demselben Erlebnisstrom gehören wie sie selbst. Das trifft also z. B. überall zu, wo ein Akt auf einen Akt (eine cogitatio auf eine cogitatio) desselben Ich bezogen ist, oder ebenso ein Akt auf ein sinnliches Gefühlsdatum desselben Ich usw. Das Bewußtsein und sein Objekt bilden eine individuelle rein durch Erlebnisse hergestellte Einheit.

Transzendent gerichtet sind intentionale Erlebnisse, für die das nicht statthat; wie z. B. alle auf Wesen gerichteten Akte, oder auf intentionale Erlebnisse anderer Ich mit anderen Erlebnisströmen; ebenso alle auf Dinge gerichteten Akte, auf Realitäten überhaupt, wie sich noch zeigen wird.

Im Falle einer immanent gerichteten oder, kurz ausgedrückt, einer immanenten Wahrnehmung (der sog. »inneren«) bilden Wahrnehmung und Wahrgenommenes wesensmäßig eine unvermittelte Einheit, die einer einzigen konkreten cogitatio. Das Wahrnehmen birgt sein Objekt hier so in sich, daß es von diesem nur abstraktiv, nur als wesentlich unselbständiges abzusondern ist. Ist das Wahrgenommene ein intentionales Erlebnis, wie wenn wir auf eine eben lebendige Überzeugung reflektieren (etwa aussagend: ich bin überzeugt, daß —), dann haben wir ein Ineinander zweier intentionaler Erlebnisse, von welchen mindestens das höhere unselbständig und dabei nicht bloß in dem tieferen fundiert, sondern zugleich ihm intentional zugewendet ist.

Diese Art reellen »Beschlossenseins« (was eigentlich nur ein Gleichnis ist) ist ein auszeichnendes Charakteristikum der immanenten Wahrnehmung und der in ihr fundierten Stellungnahmen; es fehlt in den meisten sonstigen Fällen immanenter Beziehung von intentionalen Erlebnissen. So z. B. schon bei Erinnerungen an Erinnerungen. Zur jetzigen Erinnerung gehört die erinnerte gestrige Erinnerung nicht mit als reelles Bestandstück ihrer konkreten Einheit. Ihrem eigenen vollen Wesen nach könnte die jetzige Erinnerung sein, auch wenn die gestrige in Wahrheit nicht gewesen wäre, während letztere aber, wenn sie wirklich gewesen ist, mit ihr notwendig zu dem einen und selben nie abgebrochenen Erlebnisstrom gehört, der die beiden durch mancherlei Erlebniskonkretionen kontinuierlich vermittelt. Ganz anders verhält es sich offenbar in dieser Beziehung mit transzendenten Wahrnehmungen und den übrigen transzendent bezogenen intentionalen Erlebnissen. Das Wahrnehmen des Dinges enthält nicht nur in seinem reellen Bestande das Ding selbst nicht in sich, es ist auch außer aller wesentlichen Einheit mit ihm, seine Existenz natürlich vorausgesetzt. Eine rein durch die eigenen Wesen der Erlebnisse selbst bestimmte Einheit ist ausschließlich die Einheit des Erlebnisstromes, oder was dasselbe, ein Erlebnis kann nur mit Erlebnissen zu einem Ganzen verbunden sein, dessen Gesamtwesen die eigenen Wesen dieser Erlebnisse umschließt und in ihnen fundiert ist. Dieser Satz wird im weiteren noch an Klarheit zunehmen und seine große Bedeutung gewinnen.

§ 39. Bewußtsein und natürliche Wirklichkeit. Die Auffassung des »naiven« Menschen.

All die Wesenscharakteristiken von Erlebnis und Bewußtsein, die wir gewonnen haben, sind für uns notwendige Unterstufen für die Erreichung des uns beständig leitenden Zieles, nämlich für die Gewinnung des Wesens jenes »reinen« Bewußtseins, mit dem sich das phänomenologische Feld bestimmen soll. Unsere Betrachtungen waren eidetisch; aber die singulären Einzelheiten der Wesen Erlebnis, Erlebnisstrom, und so von »Bewußtsein« in jedem Sinne, gehörten der natürlichen Welt als reale Vorkommnisse an. Den Boden der natürlichen Einstellung haben wir dabei nicht preisgegeben. Mit der natürlichen Welt ist individuelles Bewußtsein in doppelter Weise verflochten: es ist irgendeines Menschen oder Tieres Bewußtsein, und es ist, wenigstens in einer Großzahl

seiner Besonderungen, Bewußtsein *von* dieser Welt. *Was besagt nun, angesichts dieser Verflechtung mit der realen Welt, Bewußtsein habe ein »eigenes« Wesen*, es bilde mit anderem Bewußtsein einen in sich geschlossenen, *rein durch diese eigenen Wesen bestimmten Zusammenhang*, den des Bewußtseinsstromes? Die Frage betrifft, da wir hier Bewußtsein in jedem noch so weiten, sich schließlich mit dem Begriff des Erlebnisses deckenden Sinn verstehen können, die Eigenwesenheit des Erlebnisstromes und aller seiner Komponenten. Inwiefern soll zunächst die *materielle Welt* ein prinzipiell andersartiges, *aus der Eigenwesenheit der Erlebnisse Ausgeschlossenes* sein? Und wenn sie das ist, wenn sie gegenüber allem Bewußtsein und seiner Eigenwesenheit das »*Fremde*«, das »*Anderssein*« ist, wie *kann* sich Bewußtsein mit ihr *verflechten*; mit ihr und folglich mit der ganzen bewußtseinsfremden Welt? Denn leicht überzeugt man sich ja, daß die materielle Welt nicht ein beliebiges Stück, sondern die Fundamentalschicht der natürlichen Welt ist, auf die alles andere reale Sein *wesentlich* bezogen ist. Was ihr noch fehlt, sind die Menschen- und Tierseelen; und das Neue, das diese hereinbringen, ist in erster Linie ihr »Erleben« mit dem bewußtseinsmäßigen Bezogensein auf ihre Umwelt. *Dabei ist doch Bewußtsein und Dinglichkeit ein verbundenes Ganzes*, verbunden in den einzelnen psychophysischen Einheiten, die wir Animalia nennen, und zu oberst verbunden in der *realen Einheit der ganzen Welt*. Kann Einheit eines Ganzen anders sein als einig durch das eigene Wesen seiner Teile, die somit irgendwelche *Wesensgemeinschaft* statt prinzipieller Heterogeneität haben müssen?

Um ins klare zu kommen, suchen wir die letzte Quelle auf, aus der die Generalthesis der Welt, die ich in der natürlichen Einstellung vollziehe, ihre Nahrung schöpft, die es also ermöglicht, daß ich bewußtseinsmäßig als mir gegenüber eine daseiende Dingwelt vorfinde, daß ich mir in dieser Welt einen Leib zuschreibe und nun mich selbst ihr einordnen kann. Offenbar ist diese letzte Quelle die *sinnliche Erfahrung*. Es genügt aber für unsere Zwecke, die *sinnliche Wahrnehmung* zu betrachten, die unter den erfahrenden Akten in einem gewissen guten Sinne die Rolle einer Urerfahrung spielt, aus der alle anderen erfahrenden Akte einen Hauptteil ihrer begründenden Kraft ziehen. Jedes wahrnehmende Bewußtsein hat das Eigene, daß es Bewußtsein der *leibhaftigen Selbstgegenwart eines individuellen Objektes ist*,

das seinerseits in reinlogischem Sinne Individuum oder logischkategoriale Abwandlung desselben ist.[1] In unserem Falle der sinnlichen, oder deutlicher, dinglichen Wahrnehmung ist das logische Individuum das Ding; und es reicht aus, die Dingwahrnehmung als Repräsentant aller anderen Wahrnehmungen (von Eigenschaften, Vorgängen u. dgl.) zu behandeln.

Unser natürliches waches Ichleben ist ein beständiges aktuelles oder inaktuelles Wahrnehmen. Immerfort ist die Dingwelt und in ihr unser Leib wahrnehmungsmäßig da. Wie sondert sich nun aus, und kann sich aussondern, das *Bewußtsein selbst* als ein *konkretes Sein in sich* und das in ihm bewußte, das *wahrgenommene Sein* als dem Bewußtsein »*gegenüber*« und als »*an und für sich*«?

Ich meditiere zunächst als »naiver« Mensch. Ich sehe und fasse das Ding selbst in seiner Leibhaftigkeit. Freilich täusche ich mich mitunter und nicht nur hinsichtlich der wahrgenommenen Beschaffenheiten, sondern auch hinsichtlich des Daseins selbst. Ich unterliege einer Illusion oder Halluzination. Die Wahrnehmung ist dann nicht »echte« Wahrnehmung. Ist sie es aber, und das sagt: läßt sie sich im aktuellen Erfahrungszusammenhange, ev. unter Mithilfe korrekten Erfahrungsdenkens »bestätigen«, dann *ist* das wahrgenommene Ding *wirklich* und in der Wahrnehmung wirklich selbst, und zwar leibhaftig gegeben. Das Wahrnehmen erscheint dabei, bloß als Bewußtsein betrachtet und abgesehen vom Leibe und den Leibesorganen, wie etwas in sich Wesenloses, ein leeres Hinsehen eines leeren »Ich« auf das Objekt selbst, das mit diesem sich merkwürdig berührt.

§ 40. »*Primäre*« *und* »*sekundäre*« *Qualitäten. Das leibhaftig gegebene Ding* »*bloße Erscheinung*« *des* »*physikalisch Wahren*«.

Habe ich als »naiver Mensch« der Neigung nachgegeben, »von der Sinnlichkeit betrogen« solche Reflexionen auszuspinnen, so erinnere ich mich nun als »wissenschaftlicher Mensch« der bekannten Unterscheidung zwischen *sekundären* und *primären Qualitäten*, wonach die spezifischen Sinnesqualitäten »bloß subjektiv« und nur die geometrisch-physikalischen Qualitäten »objektiv« sein sollen. Dingliche Farbe, dinglicher Ton, Geruch und Geschmack des Dinges u. dgl., wie sehr es »leibhaft« am Dinge, als zu seinem Wesen ge-

1) Vgl. oben § 15, S. 29.

hörig erscheint, sei nicht selbst und, als was es da erscheint, wirklich, sondern bloßes »Zeichen« für gewisse primäre Qualitäten. Gedenke ich aber bekannter Lehren der Physik, so ersehe ich sogleich, daß die Meinung solcher vielbeliebter Sätze nicht etwa die wörtliche sein kann: als ob wirklich vom wahrgenommenen Dinge nur die »spezifisch« sinnlichen Qualitäten bloße Erscheinung seien; womit gesagt wäre, daß die nach Abzug derselben verbleibenden »primären« Qualitäten zu dem in objektiver Wahrheit seienden Dinge gehörten, neben anderen solchen Qualitäten, die nicht zur Erscheinung kämen. So verstanden hätte ja der alte Berkeleysche Einwand recht, daß die Ausdehnung, dieser Wesenskern der Körperlichkeit und aller primären Qualitäten, undenkbar sei ohne sekundäre. Vielmehr der ganze Wesensgehalt des wahrgenommenen Dinges, also das ganze in Leibhaftigkeit dastehende mit allen seinen Qualitäten und allen je wahrnehmbaren, ist »bloße Erscheinung«, und das »wahre Ding« ist das der physikalischen Wissenschaft. Wenn diese das gegebene Ding ausschließlich durch Begriffe wie Atome, Ionen, Energien usw. bestimmt und jedenfalls als raumfüllende Vorgänge, deren einzige Charakteristika mathematische Ausdrücke sind, so meint sie also ein dem gesamten in Leibhaftigkeit dastehenden Dinginhalt Transzendentes. Sie kann das Ding dann nicht einmal als im natürlichen Sinnenraum liegendes meinen; mit anderen Worten, ihr physikalischer Raum kann nicht der Raum der leibhaften Wahrnehmungswelt sein: sie verfiele ja sonst ebenfalls dem Berkeleyschen Einwande.

Das »wahre Sein« wäre also durchaus und prinzipiell ein anders Bestimmtes als das in der Wahrnehmung als leibhafte Wirklichkeit gegebene, das gegeben ist ausschließlich mit sinnlichen Bestimmtheiten, zu denen die sinnenräumlichen mitgehören. Das eigentlich erfahrene Ding gibt das bloße »dies«, ein leeres x, das zum Träger mathematischer Bestimmungen und zugehöriger mathematischer Formeln wird, und das nicht im Wahrnehmungsraum, sondern in einem »objektiven Raum«, dessen bloßes »Zeichen« jener ist, existiert, einer nur symbolisch vorstellbaren Euklidischen Mannigfaltigkeit von drei Dimensionen.

Nehmen wir das also hin. Es sei, wie da gelehrt wird, das leibhaftig Gegebene aller Wahrnehmung »bloße Erscheinung«, prinzipiell »bloß subjektiv« und doch kein leerer Schein. Dient doch das in der Wahrnehmung Gegebene in der strengen Methode der Natur-

wissenschaft zur giltigen, von jedermann vollziehbaren und einsichtig nachzuprüfenden Bestimmung jenes transzendenten Seins, dessen »Zeichen« es ist. Immerfort gilt zwar der sinnliche Gehalt des Wahrnehmungsgegebenen selbst als anderes denn das an sich seiende wahre Ding, aber immerfort gilt doch das Substrat, der Träger (das leere x) der wahrgenommenen Bestimmtheiten als das, was durch die exakte Methode in physikalischen Prädikaten bestimmt wird. In umgekehrter Richtung dient demnach jede physikalische Erkenntnis als Index für den Lauf möglicher Erfahrungen mit den in ihnen vorfindlichen Sinnendingen und sinnendinglichen Vorkommnissen. Sie dient also zur Orientierung in der Welt der aktuellen Erfahrung, in der wir alle leben und handeln.

§ 41. Der reelle Bestand der Wahrnehmung und ihr transzendentes Objekt.

Was gehört nun, dies alles vorausgesetzt, zum konkreten reellen Bestande der Wahrnehmung selbst, als der cogitatio? Nicht das physikalische Ding, wie selbstverständlich, dies durchaus transzendente — transzendent gegenüber der gesamten »Erscheinungswelt«. Wie sehr diese aber »bloß subjektive« heißt, auch sie gehört, nach allen ihren Einzeldingen und Vorkommnissen, nicht zum reellen Bestande der Wahrnehmung, sie ist ihr gegenüber »transzendent«. Überlegen wir das näher. Wir haben eben schon, aber nur flüchtig, von der Transzendenz des Dinges gesprochen. Es gilt jetzt tiefere Einblicke zu gewinnen in die Art, wie das Transzendente zum Bewußtsein steht, dem es bewußt ist, wie diese Aufeinanderbeziehung, die ihre Rätsel hat, zu verstehen ist.

Schließen wir also die ganze Physik und die ganze Domäne des theoretischen Denkens aus. Halten wir uns an den Rahmen der schlichten Anschauung und der zu ihr gehörigen Synthesen, in den die Wahrnehmung hineingehört. Es ist dann evident, daß Anschauung und Angeschautes, Wahrnehmung und Wahrnehmungsding zwar in ihrem Wesen aufeinander bezogen, aber in prinzipieller Notwendigkeit nicht reell und dem Wesen nach eins und verbunden sind.

Gehen wir von einem Beispiel aus. Immerfort diesen Tisch sehend, dabei um ihn herumgehend, meine Stellung im Raume wie immer verändernd, habe ich kontinuierlich das Bewußtsein vom leibhaftigen Dasein dieses einen und selben Tisches, und zwar des-

selben, in sich durchaus unverändert bleibenden. Die Tischwahrnehmung ist aber eine sich beständig verändernde, sie ist eine Kontinuität wechselnder Wahrnehmungen. Ich schließe die Augen. Meine übrigen Sinne sind außer Beziehung zum Tische. Nun habe ich von ihm keine Wahrnehmung. Ich öffne die Augen, und ich habe die Wahrnehmung wieder. Die Wahrnehmung? Seien wir genauer. Wiederkehrend ist sie unter keinen Umständen individuell dieselbe. Nur der Tisch ist derselbe, als identischer bewußt im synthetischen Bewußtsein, das die neue Wahrnehmung mit der Erinnerung verknüpft. Das wahrgenommene Ding kann sein, ohne wahrgenommen, ohne auch nur potentiell bewußt zu sein (in der Weise der früher[1] beschriebenen Inaktualität); und es kann sein, ohne sich zu verändern. Die Wahrnehmung selbst ist aber, was sie ist, im beständigen Fluß des Bewußtseins und selbst ein beständiger Fluß: immerfort wandelt sich das Wahrnehmungs-Jetzt in das sich anschließende Bewußtsein des Soeben-Vergangenen, und zugleich leuchtet ein neues Jetzt auf usw. Wie das wahrgenommene Ding überhaupt, so ist auch alles und jedes, was diesem an Teilen, Seiten, Momenten zukommt, aus überall gleichen Gründen der Wahrnehmung notwendig transzendent, heiße es nun primäre oder sekundäre Qualität. Die Farbe des gesehenen Dinges ist prinzipiell kein reelles Moment des Bewußtseins von Farbe, sie erscheint, aber während sie erscheint, kann und muß bei ausweisender Erfahrung die Erscheinung sich kontinuierlich verändern. Dieselbe Farbe erscheint »in« kontinuierlichen Mannigfaltigkeiten von Farbenabschattungen. Ähnliches gilt für jede sinnliche Qualität und ebenso für jede räumliche Gestalt. Die eine und selbe Gestalt (als dieselbe leibhaft gegeben) erscheint kontinuierlich immer wieder »in anderer Weise«, in immer anderen Gestaltabschattungen. Das ist eine notwendige Sachlage und offenbar von allgemeinerer Geltung. Denn nur der Einfachheit halber haben wir am Falle eines in der Wahrnehmung unverändert erscheinenden Dinges exemplifiziert. Die Übertragung auf beliebige Veränderungen liegt auf der Hand.

In Wesensnotwendigkeit gehört zu einem »allseitigen«, kontinuierlich einheitlich sich in sich selbst bestätigenden Erfahrungsbewußtsein vom selben Ding ein vielfältiges System von kontinuierlichen Erscheinungs- und Abschattungsmannigfaltigkeiten, in denen alle in die Wahrnehmung mit dem Charakter der leibhaften Selbstgegebenheit fallenden gegenständlichen Momente sich in bestimmten Kontinuitäten darstellen bzw. abschatten. Jede Bestimmtheit hat ihr Abschattungssystem, und für jede gilt, wie für das ganze Ding, daß sie für das erfassende, Erinnerung und neue Wahrnehmung synthetisch vereinende Bewußtsein als dieselbe dasteht trotz einer Unterbrechung im Ablauf der Kontinuität aktueller Wahrnehmung.

[1] Vgl. oben § 35, bes. S. 63.

Wir sehen nun zugleich, was zum reellen Bestande der konkreten intentionalen Erlebnisse, die da Dingwahrnehmungen heißen, wirklich und zweifellos gehört. Während das Ding die intentionale Einheit ist, das identisch-einheitlich Bewußte im kontinuierlich geregelten Abfluß der ineinander übergehenden Wahrnehmungsmannigfaltigkeiten, haben diese selbst immerfort ihren bestimmten deskriptiven Bestand, der wesensmäßig zugeordnet ist jener Einheit. Zu jeder Wahrnehmungsphase gehört z. B. notwendig ein bestimmter Gehalt an Farbenabschattungen, Gestaltabschattungen usw. Sie rechnen zu den »Empfindungsdaten«, Daten einer eigenen Region mit bestimmten Gattungen, die sich innerhalb je einer solchen Gattung zu konkreten Erlebniseinheiten sui generis (den Empfindungs-»Feldern«) zusammenschließen; die ferner, in hier nicht näher zu beschreibender Weise, in der konkreten Einheit der Wahrnehmung durch »Auffassungen« beseelt sind, und in dieser Beseelung die »darstellende Funktion« üben, bzw. in eins mit ihr das ausmachen, was wir »Erscheinen von« Farbe, Gestalt usw. nennen. Das macht, noch mit weiteren Charakteren sich verflechtend, den reellen Bestand der Wahrnehmung aus, die Bewußtsein von dem einen und selben Dinge ist, vermöge des im Wesen jener Auffassungen begründeten Zusammenschlusses zu einer Auffassungseinheit, und wieder vermöge der im Wesen verschiedener solcher Einheiten gründenden Möglichkeit zu Synthesen der Identifikation.

Scharf ist im Auge zu behalten, daß die Empfindungsdaten, die die Funktion der Farbenabschattung, Glätteabschattung, Gestaltabschattung usw. üben (die Funktion der »Darstellung«), ganz prinzipiell unterschieden sind von Farbe schlechthin, Glätte schlechthin, Gestalt schlechthin, kurzum von allen Arten dinglicher Momente. Die Abschattung, obschon gleich benannt, ist prinzipiell nicht von derselben Gattung wie Abgeschattetes. Abschattung ist Erlebnis. Erlebnis aber ist nur als Erlebnis möglich und nicht als Räumliches. Das Abgeschattete ist aber prinzipiell nur möglich als Räumliches (es ist eben im Wesen räumlich),

aber nicht möglich als Erlebnis. Es ist speziell auch ein Widersinn, die Gestaltabschattung (z. B. die eines Dreieckes) für etwas Räumliches und im Raume Mögliches zu halten, und wer das tut, verwechselt sie mit der abgeschatteten, d. i. erscheinenden Gestalt. Wie nun weiter die verschiedenen reellen Momente der Wahrnehmung als cogitatio (gegenüber den Momenten des ihr transzendenten cogitatum) in systematischer Vollständigkeit zu scheiden und nach ihren zum Teil sehr schwierigen Sonderungen zu charakterisieren sind, das ist ein Thema für große Untersuchungen.

§ 42. Sein als Bewußtsein und Sein als Realität. Prinzipieller Unterschied der Anschauungsweisen.

Aus den durchgeführten Überlegungen ergab sich die Transzendenz des Dinges gegenüber seiner Wahrnehmung und in weiterer Folge gegenüber jedem auf dasselbe bezüglichen Bewußtsein überhaupt; nicht bloß in dem Sinne, daß das Ding faktisch als reelles Bestandstück des Bewußtseins nicht zu finden ist, vielmehr ist die ganze Sachlage eine eidetisch einsichtige: in schlechthin unbedingter Allgemeinheit, bzw. Notwendigkeit kann ein Ding in keiner möglichen Wahrnehmung, in keinem möglichen Bewußtsein überhaupt, als reell immanentes gegeben sein. Ein grundwesentlicher Unterschied tritt also hervor zwischen Sein als Erlebnis und Sein als Ding. Prinzipiell gehört es zum regionalen Wesen Erlebnis (speziell zur regionalen Besonderung cogitatio), daß es in immanenter Wahrnehmung wahrnehmbar ist, zum Wesen eines Raumdinglichen aber, daß es das nicht ist. Wenn es, wie eine tiefere Analyse lehrt, zum Wesen jeder dinggebenden Anschauung gehört, daß in eins mit dem Dinggegebenen andere dinganaloge Gegebenheiten bei entsprechender Blickwendung zu erfassen sind, in der Weise ev. ablösbarer Schichten und Unterstufen in der Konstitution des dinglich Erscheinenden — als wie z. B. die »Sehdinge« in ihren verschiedenen Besonderungen — so gilt von ihnen genau dasselbe: sie sind prinzipielle Transzendenzen.

Ehe wir diesem Gegensatz von Immanenz und Transzendenz etwas weiter nachgehen, sei folgende Bemerkung eingefügt. Sehen wir von der Wahrnehmung ab, so finden wir vielerlei intentionale Erlebnisse, die ihrem Wesen nach die reelle Immanenz ihrer intentionalen Objekte ausschließen, was für Objekte immer es im übrigen sein mögen. Das gilt z. B. von jeder Vergegenwärtigung: von jeder Erinnerung, vom einfühlenden Erfassen fremden Bewußtseins usw. Wir dürfen diese Transzendenz natürlich nicht vermengen

mit derjenigen, die uns hier beschäftigt. Zum Dinge als solchem, zu jeder Realität in dem echten, von uns noch aufzuklärenden und zu fixierenden Sinn, gehört wesensmäßig und ganz »prinzipiell«[1] die Unfähigkeit, immanent wahrnehmbar und somit überhaupt im Erlebniszusammenhang vorfindlich zu sein. So heißt das Ding selbst und schlechthin transzendent. Darin bekundet sich eben die prinzipielle Unterschiedenheit der Seinsweisen, die kardinalste, die es überhaupt gibt, die zwischen Bewußtsein und Realität.

Zu diesem Gegensatz zwischen Immanenz und Transzendenz gehört, wie in unserer Darstellung ferner hervorgetreten ist, ein prinzipieller Unterschied der Gegebenheitsart. Immanente und transzendente Wahrnehmung unterscheiden sich nicht nur überhaupt darin, daß der intentionale Gegenstand, der im Charakter des leibhaftigen Selbst dastehende, einmal dem Wahrnehmen reell immanent ist, das andere Mal nicht: vielmehr durch eine Gegebenheitsweise, die in ihrer wesenhaften Unterschiedenheit in alle Vergegenwärtigungsmodifikationen der Wahrnehmung, in die parallelen Erinnerungsanschauungen und Phantasieanschauungen mutatis mutandis übergeht. Das Ding nehmen wir dadurch wahr, daß es sich »abschattet« nach allen gegebenenfalls »wirklich« und eigentlich in die Wahrnehmung »fallenden« Bestimmtheiten. Ein Erlebnis schattet sich nicht ab. Es ist nicht ein zufälliger Eigensinn des Dinges oder eine Zufälligkeit »unserer menschlichen Konstitution«, daß »unsere« Wahrnehmung an die Dinge selbst nur herankommen kann durch bloße Abschattungen derselben. Vielmehr ist es evident und aus dem Wesen der Raumdinglichkeit zu entnehmen (sogar im weitesten, die »Sehdinge« umspannenden Sinne), daß so geartetes Sein prinzipiell in Wahrnehmungen nur durch Abschattung zu geben ist; ebenso aus dem Wesen der cogitationes, der Erlebnisse überhaupt, daß sie dergleichen ausschließen. Für Seiendes ihrer Region gibt mit anderen Worten so etwas wie »Erscheinen«, wie sich Darstellen durch Abschattung gar keinen Sinn. Wo kein räumliches Sein, da hat eben die Rede von einem Sehen von verschiedenen Standpunkten aus, in einer wechselnden Orientierung, nach verschiedenen, sich dabei darbietenden Seiten, nach verschiedenen Perspektiven, Erscheinungen, Abschattungen keinen Sinn. Andererseits ist es eine Wesensnotwendigkeit, als solche in apodiktischer Einsicht zu erfassen, daß räumliches Sein überhaupt für ein Ich (für jedes mögliche

[1] Wir gebrauchen hier, wie in dieser Schrift überhaupt, das Wort »prinzipiell« in einem strengen Sinne, mit Beziehung auf höchste und daher radikalste Wesensallgemeinheiten, bzw. Wesensnotwendigkeiten.

Ich) nur in der bezeichneten Gegebenheitsart wahrnehmbar iſt. Es kann nur »erſcheinen« in einer gewiſſen »Orientierung«, mit welcher notwendig vorgezeichnet ſind ſyſtematiſche Möglichkeiten für immer neue Orientierungen, deren jeder wiederum entſpricht eine gewiſſe »Erſcheinungsweiſe«, die wir etwa ausdrücken als Gegebenheit von der und der »Seite« uſw Verſtehen wir die Rede von Erſcheinungsweiſen im Sinne von *Erlebnis*weiſen (ſie kann auch, wie aus der eben vollzogenen Beſchreibung erſichtlich iſt, einen korrelativen ontiſchen Sinn haben), ſo beſagt das: Zum Weſen eigentümlich gebauter *Erlebnisarten*, näher, eigentümlich gebauter konkreter Wahrnehmungen gehört es, daß das in ihnen Intentionale bewußt iſt als Raumding; zu ihrem Weſen gehört die ideale Möglichkeit, in beſtimmt geordnete kontinuierliche Wahrnehmungsmannigfaltigkeiten überzugehen, die immer wieder fortſetzbar, alſo nie abgeſchloſſen ſind. Im Weſensbau dieſer Mannigfaltigkeiten liegt es dann, daß ſie Einheit eines *einſtimmig gebenden* Bewußtſeins herſtellen, und zwar von dem *einen*, immer vollkommener, von immer neuen Seiten, nach immer reicheren Beſtimmungen erſcheinenden Wahrnehmungsdinge. Andererſeits iſt Raumding nichts anderes als eine intentionale Einheit, die prinzipiell nur als Einheit ſolcher Erſcheinungsweiſen gegeben ſein kann.

§ 43. *Aufklärung eines prinzipiellen Irrtums.*

Es iſt alſo ein prinzipieller Irrtum zu meinen, es komme die Wahrnehmung (und in ihrer Weiſe jede andersartige Dinganſchauung) an das Ding ſelbſt nicht heran. Dieſes ſei an ſich und in ſeinem Anſich-ſein uns nicht gegeben. Es gehöre zu jedem Seienden die prinzipielle Möglichkeit, es, als was es iſt, ſchlicht anzuſchauen und ſpeziell es wahrzunehmen in einer adäquaten, das leibhaftige Selbſt *ohne jede Vermittlung durch »Erſcheinungen«* gebenden Wahrnehmung. Gott, das Subjekt abſolut vollkommener Erkenntnis und ſomit auch aller möglichen adäquaten Wahrnehmung, beſitze natürlich die uns endlichen Weſen verſagte vom Dinge an ſich ſelbſt.

Dieſe Anſicht iſt aber widerſinnig. In ihr liegt ja, daß zwiſchen Tranſzendentem und Immanentem kein *Weſensunterſchied* beſtehe, daß in der poſtulierten göttlichen Anſchauung ein Raumding reelles Konſtituens, alſo ſelbſt ein Erlebnis wäre, mitgehörig zum göttlichen Bewußtſeins- und Erlebnisſtrom. Man läßt ſich von dem Gedanken irreleiten, die Tranſzendenz des Dinges ſei die eines *Bildes* oder *Zeichens*. Öfters wird die Bildertheorie eifrig be-

kämpft und dafür eine Zeichentheorie ſubſtituiert. Aber die eine wie die andere iſt nicht nur unrichtig, ſondern widerſinnig. Das Raumding, das wir ſehen, iſt bei all ſeiner Tranſzendenz Wahrgenommenes, in ſeiner *Leibhaftigkeit* bewußtſeinsmäßig Gegebenes. Es iſt *nicht* ſtatt ſeiner ein Bild oder ein Zeichen gegeben. Man unterſchiebe nicht dem Wahrnehmen ein Zeichen- oder Bildbewußtſein.

Zwiſchen *Wahrnehmung* einerſeits und *bildlich-ſymboliſcher* oder *ſignitiv-ſymboliſcher Vorſtellung* andererſeits iſt ein unüberbrückbarer Weſensunterſchied. Bei dieſen Vorſtellungsarten ſchauen wir etwas an im Bewußtſein, daß es ein anderes abbilde oder ſignitiv andeute; das eine im Anſchauungsfeld habend, ſind wir nicht darauf, ſondern durch das Medium eines fundierten Auffaſſens auf das andere, das Abgebildete, Bezeichnete gerichtet. In der Wahrnehmung iſt von dergleichen keine Rede, ebenſowenig wie in der ſchlichten Erinnerung oder ſchlichten Phantaſie.

In den unmittelbar anſchauenden Akten ſchauen wir ein »Selbſt« an; es bauen ſich auf ihren Auffaſſungen nicht Auffaſſungen höherer Stufe, es iſt alſo nichts bewußt, *wofür* das Angeſchaute als »Zeichen« oder »Bild« fungieren könnte. Und eben darum heißt es unmittelbar angeſchaut als »ſelbſt«. In der Wahrnehmung iſt dasſelbe noch eigentümlich charakteriſiert als »leibhaftiges« gegenüber dem modifizierten Charakter »vorſchwebendes«, »vergegenwärtigtes« in der Erinnerung oder freien Phantaſie.[1] Man gerät in Widerſinn, wenn man dieſe weſentlich verſchieden gebauten Vorſtellungsweiſen und demgemäß korrelativ die ihnen entſprechenden Gegebenheiten in der üblichen Weiſe durcheinanderwirft: alſo ſchlichte Vergegenwärtigung mit Symboliſierung (ob nun mit verbildlichender oder ſignifikativer) und erſt recht ſchlichte Wahrnehmung mit allen beiden. Die Dingwahrnehmung vergegenwärtigt nicht ein Nichtgegenwärtiges, als wäre ſie eine Erinnerung oder Phantaſie; ſie gegenwärtigt, ſie erfaßt ein Selbſt in ſeiner leibhaftigen Gegenwart. Das tut ſie ihrem

1) In meinen Göttinger Vorleſungen habe ich (und zwar ſeit dem S.-S. 1904) die unzureichende Darſtellung, die ich (noch zu ſehr beſtimmt durch die Auffaſſungen der herrſchenden Pſychologie) in den »Logiſchen Unterſuchungen« hinſichtlich der Verhältniſſe zwiſchen dieſen ſchlichten und fundierten Anſchauungen gegeben hatte, durch eine verbeſſerte erſetzt und über meine weiterführenden Forſchungen eingehende Mitteilungen gemacht — welche übrigens inzwiſchen terminologiſch und ſachlich literariſche Wirkungen geübt haben. In den nächſten Bänden des »Jahrbuches« hoffe ich dieſe, wie andere in Vorleſungen längſt verwertete Unterſuchungen zur Veröffentlichung bringen zu können.

eigenen Sinne gemäß, und ihr anderes zumuten, das heißt eben wider ihren Sinn verstoßen. Handelt es sich zudem, wie hier, um die Dingwahrnehmung, dann gehört es zu ihrem Wesen, abschattende Wahrnehmung zu sein; und korrelativ, gehört es zum Sinne ihres intentionalen Gegenstandes, des Dinges als in ihr gegebenen, prinzipiell nur durch so geartete, also durch abschattende Wahrnehmungen wahrnehmbar zu sein.

§ 44. Bloß phänomenales Sein des Transzendenten, absolutes Sein des Immanenten.

Zur Dingwahrnehmung gehört ferner, und auch das ist eine Wesensnotwendigkeit, eine gewisse Inadäquatheit. Ein Ding kann prinzipiell nur »einseitig« gegeben sein, und das sagt nicht nur unvollständig, nicht nur unvollkommen in einem beliebigen Sinne, sondern eben das, was die Darstellung durch Abschattung vorschreibt. Ein Ding ist notwendig in bloßen »Erscheinungsweisen« gegeben, notwendig ist dabei ein Kern von »wirklich Dargestelltem« auffassungsmäßig umgeben von einem Horizont uneigentlicher »Mitgegebenheit« und mehr oder minder vager Unbestimmtheit. Und der Sinn dieser Unbestimmtheit ist abermals vorgezeichnet durch den allgemeinen Sinn des Dingwahrgenommenen überhaupt und als solchen, bzw. durch das allgemeine Wesen dieses Wahrnehmungstypus, den wir Dingwahrnehmung nennen. Die Unbestimmtheit bedeutet ja notwendig Bestimmbarkeit eines fest vorgeschriebenen Stils. Sie deutet vor auf mögliche Wahrnehmungsmannigfaltigkeiten, die, kontinuierlich ineinander übergehend, sich zur Einheit einer Wahrnehmung zusammenschließen, in welcher das kontinuierlich dauernde Ding in immer neuen Abschattungsreihen immer wieder neue (oder rückkehrend die alten) »Seiten« zeigt. Dabei kommen allmählich die uneigentlich miterfaßten dinglichen Momente zu wirklicher Darstellung, also wirklicher Gegebenheit, die Unbestimmtheiten bestimmen sich näher, um sich dann selbst in klare Gegebenheiten zu verwandeln; in umgekehrter Richtung geht freilich das Klare wieder in Unklares, das Dargestellte in Nichtdargestelltes über usw. In dieser Weise in infinitum unvollkommen zu sein, gehört zum unaufhebbaren Wesen der Korrelation Ding und Dingwahrnehmung. Bestimmt sich der Sinn von Ding durch die Gegebenheiten der Dingwahrnehmung (und was könnte sonst den Sinn bestimmen?), dann fordert er solche Unvollkommenheit, verweist uns notwendig auf kontinuierlich einheitliche Zusammenhänge möglicher Wahrnehmungen, die von irgendeiner vollzogenen aus sich nach unendlich vielen Richtungen in systematisch fest geregelter Weise erstrecken, und zwar nach jeder ins Endlose, immerfort von einer Einheit des Sinnes durchherrscht. Prinzipiell bleibt immer ein Horizont bestimmbarer Unbestimmtheit, wir mögen in der Erfahrung noch so weit fortschreiten, noch so große Kontinuen aktueller Wahrnehmungen von demselben Dinge durchlaufen haben. Kein Gott kann daran etwas ändern, so wenig wie daran, daß $1 + 2 = 3$ ist, oder daran, daß irgendeine sonstige Wesenswahrheit besteht.

Allgemein ist schon zu sehen, daß transzendentes Sein überhaupt, welcher Gattung es sein mag, verstanden als Sein für ein Ich, nur zur Gegebenheit kommen kann in analoger Weise wie ein Ding, also nur durch Erscheinungen. Sonst wäre es eben ein Sein, das auch immanent werden könnte; was aber immanent wahrnehmbar ist, ist bloß immanent wahrnehmbar. Nur wenn man die oben bezeichneten und nun aufgeklärten Verwechslungen begeht, kann man es für möglich halten, daß ein und dasselbe einmal durch Erscheinung, in Form transzendenter Wahrnehmung, das andere Mal durch immanente Wahrnehmung gegeben sein könnte.

Doch führen wir zunächst den Kontrast speziell zwischen Ding und Erlebnis noch nach der anderen Seite durch. Das Erlebnis stellt sich, sagten wir, nicht dar. Darin liegt, die Erlebniswahrnehmung ist schlichtes Erschauen von etwas, das in der Wahrnehmung als »Absolutes« gegeben (bzw. zu geben) ist und nicht als Identisches von Erscheinungsweisen durch Abschattung. Alles, was wir von der Dinggegebenheit ausgeführt haben, verliert hier seinen Sinn, und das muß man sich im einzelnen zur völligen Klarheit bringen. Ein Gefühlserlebnis schattet sich nicht ab. Blicke ich darauf hin, so habe ich ein Absolutes, es hat keine Seiten, die sich bald so, bald so darstellen könnten. Denkend kann ich Wahres und Falsches darüber denken, aber das, was im schauenden Blick dasteht, ist absolut da mit seinen Qualitäten, seiner Intensität usw. Ein Geigenton dagegen mit seiner objektiven Identität ist durch Abschattung gegeben, er hat seine wechselnden Erscheinungsweisen. Sie sind andere, je nachdem ich mich der Geige nähere oder von ihr entferne, je nachdem ich im Konzertsaal selbst bin oder durch die geschlossenen Türen hindurch höre usw. Keine Erscheinungsweise hat den Anspruch als die absolut gebende zu gelten, wiewohl eine gewisse im Rahmen meiner praktischen Interessen als normale einen gewissen Vorzug hat: im Konzertsaale, an der »richtigen« Stelle höre

ich den Ton »selbst«, wie er »wirklich« klingt. Ebenso sagen wir von jedem Dinglichen in visueller Beziehung, es habe ein normales Aussehen; wir sagen von der Farbe, Gestalt, vom ganzen Ding, das wir bei normalem Tageslicht sehen und in der normalen Orientierung zu uns, so sehe das Ding wirklich aus, die Farbe sei die wirkliche u. dgl. Aber das deutet nur auf eine Art sekundärer Objektivierung im Rahmen der gesamten Dingobjektivierung hin; wie man sich leicht überzeugen kann. Es ist ja klar, schnitten wir unter ausschließlicher Festhaltung der normalen« Erscheinungsweise die übrigen Erscheinungsmannigfaltigkeiten und die wesentliche Beziehung zu ihnen durch, so bliebe vom Sinn der Dinggegebenheit nichts mehr übrig.

Wir halten also fest: Während es zum Wesen der Gegebenheit durch Erscheinungen gehört, daß keine die Sache als »Absolutes« gibt, statt in einseitiger Darstellung, gehört es zum Wesen der immanenten Gegebenheit, eben ein Absolutes zu geben, das sich gar nicht in Seiten darstellen und abschatten kann. Es ist ja auch evident, daß die abschattenden Empfindungsinhalte selbst, die zum Erlebnis der Dingwahrnehmung reell gehören, zwar als Abschattungen für anderes fungieren, aber nicht selbst wieder durch Abschattung gegeben sind.

Man achte noch auf folgenden Unterschied. Auch ein Erlebnis ist nicht, und niemals, vollständig wahrgenommen, in seiner vollen Einheit ist es adäquat nicht faßbar. Es ist seinem Wesen nach ein Fluß, dem wir, den reflektiven Blick darauf richtend, von dem Jetztpunkte aus nachschwimmen können, während die zurückliegenden Strecken für die Wahrnehmung verloren sind. Nur in Form der Retention haben wir ein Bewußtsein des unmittelbar Abgeflossenen, bzw. in Form der rückblickenden Wiedererinnerung. Und schließlich ist mein ganzer Erlebnisstrom eine Einheit des Erlebnisses, von der prinzipiell eine vollständig »mitschwimmende« Wahrnehmungserfassung unmöglich ist. Aber diese Unvollständigkeit, bzw. »Unvollkommenheit«, die zum Wesen der Erlebniswahrnehmung gehört, ist eine prinzipiell andere als diejenige, welche im Wesen der »transzendenten« Wahrnehmung liegt, der Wahrnehmung durch abschattende Darstellung, durch so etwas wie Erscheinung.

Alle Gegebenheitsweisen und Unterschiede zwischen solchen, die wir in der Wahrnehmungssphäre finden, gehen in die reproduktiven Modifikationen, aber in modifizierter Weise ein. Dingliche Vergegenwärtigungen vergegenwärtigen durch Darstellungen, wobei die Abschattungen selbst, die Auffassungen und so die ganzen Phänomene durch und durch, reproduktiv modifiziert sind. Auch von Erlebnissen haben wir Reproduktionen und Akte reproduktiver Anschauung, in der Weise der Vergegenwärtigung und der Reflexion in der Vergegenwärtigung. Natürlich finden wir hier nichts von reproduktiven Abschattungen.

Wir knüpfen nun noch folgende Kontrastierung an. Zum Wesen der Vergegenwärtigungen gehören graduelle Unterschiede relativer Klarheit, bzw. Dunkelheit. Offenbar hat auch dieser Vollkommenheitsunterschied mit dem auf Gegebenheit durch abschattende Erscheinungen bezüglichen nichts zu tun. Eine mehr oder minder klare Vorstellung schattet sich durch die graduelle Klarheit nicht ab, nämlich in dem für unsere Terminologie bestimmenden Sinne, dem gemäß eine räumliche Gestalt, jede sie bedeckende Qualität und so das ganze »erscheinende Ding als solches« sich mannigfaltig abschattet — ob die Vorstellung nun eine klare oder dunkle ist. Eine reproduktive Dingvorstellung hat ihre verschiedenen möglichen Klarheitsgrade, und zwar für eine jede Abschattungsweise. Man sieht, es handelt sich um Unterschiede, die in verschiedenen Dimensionen liegen. Es ist auch offenbar, daß die Unterschiede, die wir in der Wahrnehmungssphäre selbst unter den Titeln klares und unklares, deutliches und undeutliches Sehen machen, zwar eine gewisse Analogie zeigen mit den eben besprochenen Klarheitsunterschieden, sofern es sich beiderseits um graduelle Zunahme und Abnahme in der Gegebenheitsfülle des Vorstelligen handelt, daß aber auch diese Unterschiede verschiedenen Dimensionen angehören.

§ 45. Unwahrgenommenes Erlebnis, unwahrgenommene Realität.

Vertieft man sich in diese Sachlagen, so versteht man auch folgenden Wesensunterschied in der Weise, wie Erlebnisse und Dinge in Hinsicht auf ihre Wahrnehmbarkeit zueinander stehen.

Zur Seinsart des Erlebnisses gehört es, daß sich auf jedes wirkliche, als originäre Gegenwart lebendige Erlebnis ganz unmittelbar ein Blick erschauender Wahrnehmung richten kann. Das geschieht in Form der »Reflexion«, die das merkwürdig Eigene hat, daß das in ihr wahrnehmungsmäßig Erfaßte sich prinzipiell charakterisiert als etwas, das nicht nur ist und innerhalb des wahrnehmenden Blickes dauert, sondern schon war, ehe dieser Blick sich ihm zuwendete. »Alle Erlebnisse sind bewußt«, das sagt also speziell hinsichtlich der intentionalen Erlebnisse, sie sind nicht nur Bewußtsein

von etwas und als das nicht nur vorhanden, wenn sie selbst-Objekte eines reflektierenden Bewußtseins sind, sondern sie sind schon unreflektiert als »Hintergrund« da und somit prinzipiell *wahrnehmungsbereit* in einem zunächst analogen Sinne, wie unbeachtete Dinge in unserem äußeren Blickfelde. Diese können nur bereit sein, sofern sie schon als unbeachtete in gewisser Weise bewußt sind, und das heißt bei ihnen, wenn sie erscheinen. *Nicht alle* Dinge erfüllen diese Bedingung: mein Blickfeld der Aufmerksamkeit, das alles Erscheinende umspannt, ist nicht unendlich. Andererseits muß auch das unreflektierte Erlebnis gewisse Bedingungen der Bereitschaft erfüllen, obzwar in ganz anderer und seinem Wesen gemäßer Weise. »Erscheinen« kann es ja nicht. Jedenfalls erfüllt es sie allzeit durch die bloße Weise seines Daseins, und zwar für dasjenige Ich, dem es zugehört, dessen reiner Ichblick ev. »in« ihm lebt. Nur weil Reflexion und Erlebnis diese hier bloß angedeuteten *Wesenseigentümlichkeiten* haben, können wir etwas von unreflektierten Erlebnissen wissen, also auch von den Reflexionen selbst. Daß die reproduktiven (und retentionalen) Modifikationen der Erlebnisse die parallele, nur entsprechend modifizierte Beschaffenheit haben, ist selbstverständlich.

Führen wir die Kontrastierung weiter durch. Wir sehen: *Die Seinsart des Erlebnisses ist es, in der Weise der Reflexion prinzipiell wahrnehmbar zu sein.* Prinzipiell *Wahrnehmbares* ist auch das Ding, und erfaßt wird es in der Wahrnehmung als Ding meiner Umwelt. Es gehört dieser Welt auch an, ohne wahrgenommen zu sein, es ist also *auch dann für das Ich da.* Aber im allgemeinen doch nicht so, daß ein Blick schlichter Beachtung sich darauf richten könnte. Das Hintergrundsfeld, verstanden als Feld schlichter Betrachtbarkeit, befaßt ja nur ein kleines Stück meiner Umwelt. Das »es ist da« besagt vielmehr, es führen von aktuellen Wahrnehmungen mit dem wirklich erscheinenden Hintergrundsfelde *mögliche*, und zwar kontinuierlich-einstimmig *motivierte* Wahrnehmungsreihen mit immer neuen Dingfeldern (als unbeachteten Hintergründen) weiter bis zu denjenigen Wahrnehmungszusammenhängen, in denen eben das betreffende Ding zur Erscheinung und Erfassung käme. Prinzipiell ändert sich darin nichts Wesentliches, wenn wir statt eines einzelnen Ich eine Ichmehrheit berücksichtigen. Nur durch die Beziehung möglicher Wechselverständigung ist meine Erfahrungswelt mit der anderer zu identifizieren und zugleich durch ihre Erfahrungsüberschüsse zu bereichern. Eine Transzendenz, die also der beschriebenen Anknüpfung durch ein-

stimmige Motivationszusammenhänge mit meiner jeweiligen Sphäre aktueller Wahrnehmung entbehrte, wäre eine völlig grundlose Annahme; eine Transzendenz, die solcher *prinzipiell* entbehrte, ein *Nonsens.* Dieser Art ist also das Vorhandensein des aktuell nicht Wahrgenommenen der Dingwelt, sie ist eine wesentlich verschiedene gegenüber dem prinzipiell bewußten Sein der Erlebnisse.

§ 46. *Zweifellosigkeit der immanenten, Zweifelhaftigkeit der transzendenten Wahrnehmung.*

Aus all dem ergeben sich wichtige Folgen. Jede immanente Wahrnehmung verbürgt notwendig die Existenz ihres Gegenstandes. Richtet sich das reflektierende Erfassen auf mein Erlebnis, so habe ich ein absolutes Selbst erfaßt, dessen Dasein prinzipiell nicht negierbar ist, d. h. die Einsicht, daß es nicht sei, ist prinzipiell unmöglich; es wäre ein Widersinn, es für möglich zu halten, daß ein *so gegebenes* Erlebnis in Wahrheit *nicht* sei. Der Erlebnisstrom, der mein, des Denkenden, Erlebnisstrom ist, mag in noch so weitem Umfang unbegriffen, nach den abgelaufenen und künftigen Stromgebieten unbekannt sein, sowie ich auf das strömende Leben in seiner wirklichen Gegenwart hinblicke und mich selbst dabei als das reine Subjekt dieses Lebens fasse (was das meint, soll uns später eigens beschäftigen), sage ich schlechthin und notwendig: *Ich bin*, dieses Leben ist, Ich lebe: cogito.

Zu jedem Erlebnisstrom und Ich als solchem gehört die prinzipielle Möglichkeit, diese Evidenz zu gewinnen, jeder trägt die Bürgschaft seines absoluten Daseins als prinzipielle Möglichkeit in sich selbst. Aber ist es nicht denkbar, möchte man fragen, daß ein Ich in seinem Erlebnisstrome nur Phantasien hätte, daß dieser aus nichts anderem, denn aus fingierenden Anschauungen bestände? Ein solches Ich fände also nur Fiktionen von cogitationes vor, seine Reflexionen wären, bei der Natur dieses Erlebnismediums, ausschließlich Reflexionen in der Einbildung. — Aber das ist offenbarer Widersinn. Das Vorschwebende mag ein bloßes Fiktum sein, das Vorschweben selbst, das fingierende Bewußtsein ist nicht selbst fingiertes, und zu seinem Wesen gehört, wie zu jedem Erlebnis, die Möglichkeit wahrnehmender und das absolute Dasein erfassender Reflexion. Kein Widersinn liegt in der Möglichkeit, daß alles fremde Bewußtsein, das ich in einfühlender Erfahrung setze, nicht sei. Aber *mein* Einfühlen und *mein* Bewußtsein überhaupt ist originär und absolut gegeben, nicht nur nach Essenz, sondern nach Existenz. Nur für Ich und Erlebnisstrom in Beziehung auf sich selbst besteht diese aus-

gezeichnete Sachlage, nur hier gibt es eben so etwas wie immanente Wahrnehmung, und muß es das geben.

Demgegenüber gehört es, wie wir wissen, zum Wesen der Dingwelt, daß keine noch so vollkommene Wahrnehmung in ihrem Bereiche ein Absolutes gibt, und damit hängt wesentlich zusammen, daß jede noch so weitreichende Erfahrung die Möglichkeit offen läßt, daß das Gegebene, trotz des beständigen Bewußtseins von seiner leibhaftigen Selbstgegenwart, *nicht* existiert. Wesensgesetzlich gilt: *Dingliche Existenz ist nie eine durch die Gegebenheit als notwendig geforderte*, sondern in gewisser Art immer *zufällige*. Das meint: Immer kann es sein, daß der weitere Verlauf der Erfahrung das schon *mit erfahrungsmäßigem Recht* Gesetzte preiszugeben nötigt. Es war, heißt es nachher, bloße Illusion, Halluzination, bloßer zusammenhängender Traum u. dgl. Dazu kommt, daß es in diesem Gegebenheitskreise als beständig offene Möglichkeit so etwas gibt wie Auffassungsänderung, Umschlagen einer Erscheinung in eine mit ihr einstimmig nicht zu vereinende und damit einen Einfluß der späteren Erfahrungssetzungen auf frühere, wodurch die intentionalen Gegenstände dieser früheren hinterher sozusagen eine Umbildung erleiden — lauter Vorkommnisse, die in der Erlebnissphäre wesensmäßig ausgeschlossen sind. In der absoluten Sphäre hat Widerstreit, Schein, Anderssein keinen Raum. Es ist eine Sphäre absoluter Position.

So ist denn in jeder Weise klar, daß alles, was in der Dingwelt für mich da ist, prinzipiell nur *präsumptive Wirklichkeit* ist; daß hingegen *Ich selbst*, für den sie da ist (unter Ausschluß dessen, was »von mir« der Dingwelt zurechnet), bzw. daß meine Erlebnisaktualität *absolute* Wirklichkeit ist, durch eine unbedingte, schlechthin unaufhebliche Setzung gegeben.

Der Thesis der Welt, die eine »zufällige« ist, steht also gegenüber die Thesis meines reinen Ich und Ichlebens, die eine »notwendige«, schlechthin zweifellose ist. *Alles leibhaft gegebene Dingliche kann auch nicht sein, kein leibhaft gegebenes Erlebnis kann auch nicht sein*: das ist das Wesensgesetz, das diese Notwendigkeit und jene Zufälligkeit definiert.

Offenbar ist die Seinsnotwendigkeit des jeweiligen aktuellen Erlebnisses darum doch keine pure Wesensnotwendigkeit, d. i. keine rein eidetische Besonderung eines Wesensgesetzes; es ist die Notwendigkeit eines Faktums, die so heißt, weil ein Wesensgesetz am Faktum, und zwar hier an seinem Dasein als solchem, beteiligt ist.

Im Wesen eines reinen Ich *überhaupt* und eines Erlebnisses *überhaupt* gründet die ideale Möglichkeit einer Reflexion, die den Wesenscharakter einer evident unaufheblichen *Daseins*thesis hat.[1]

Die soeben durchgeführte Überlegung macht es auch klar, daß keine aus der Erfahrungsbetrachtung der Welt geschöpften Beweise erdenklich sind, die uns mit absoluter Sicherheit der Weltexistenz vergewisserten. Die Welt ist nicht zweifelhaft in dem Sinne, als ob Vernunftmotive vorlägen, die gegen die ungeheure Kraft der einstimmigen Erfahrungen in Betracht kämen, aber in dem Sinne, daß ein Zweifel *denkbar* ist, und das ist er, weil die Möglichkeit des Nichtseins, als prinzipielle, niemals ausgeschlossen ist. Jede noch so große Erfahrungskraft kann allmählich aufgewogen und überwogen werden. Am absoluten Sein der Erlebnisse ist dadurch nichts geändert, ja sie bleiben immer zu all dem vorausgesetzt.

Unsere Betrachtung ist damit zu einem Höhepunkt gediehen. Wir haben die Erkenntnisse gewonnen, deren wir bedürfen. In den Wesenszusammenhängen, die sich uns erschlossen haben, liegen schon die wichtigsten Prämissen beschlossen für die Folgerungen, die wir auf die prinzipielle Ablösbarkeit der gesamten natürlichen Welt von der Domäne des Bewußtseins, der Seinssphäre der Erlebnisse, ziehen wollen; Folgerungen, in denen, wie wir uns überzeugen können, ein bloß nicht zu reiner Auswirkung gelangter Kern der (auf ganz andere Ziele gerichteten) Meditationen des Descartes endlich zu seinem Rechte kommt. Freilich wird es nachträglich noch einiger, übrigens leicht erbringlicher Ergänzungen bedürfen, um unsere letzten Ziele zu erreichen. Vorläufig ziehen wir unsere Konsequenzen in einem Rahmen beschränkter Geltung.

Drittes Kapitel.

Die Region des reinen Bewußtseins.

§ 47. Die natürliche Welt als Bewußtseinskorrelat.

In Anknüpfung an die Ergebnisse des letzten Kapitels stellen wir folgende Überlegung an. Der tatsächliche Gang unserer menschlichen Erfahrungen ist ein solcher, daß er unsere Vernunft zwingt, über die anschaulich gegebenen Dinge (die der Cartesianischen imaginatio)

1) Es handelt sich also um einen *ganz ausgezeichneten Fall* der empirischen Notwendigkeiten, die im § 6 am Schlusse des zweiten Absatzes, S. 15 d. Abh., erwähnt sind. Vgl. dazu auch die 3. Unters. des II. Bd. in der Neuauflage der »Log. Unters.«.

hinauszugehen und ihnen eine »physikalische Wahrheit« unterzulegen. Er könnte aber auch ein anderer sein. Nicht nur so, wie wenn die menschliche Entwicklung nie über die vorwissenschaftliche Stufe hinausgeführt hätte und je hinausführen würde, derart, daß zwar die physikalische Welt ihre Wahrheit hätte, wir aber davon nichts wüßten. Auch nicht so, daß die physikalische Welt eine andere wäre, mit anderen Gesetzesordnungen, als welche faktisch gelten. Vielmehr ist es auch denkbar, daß unsere anschauliche Welt die letzte wäre, »hinter« der es eine physikalische überhaupt nicht gäbe, d. h. daß die Wahrnehmungsdinge mathematischer, physikalischer Bestimmbarkeit entbehrten, daß die Gegebenheiten der Erfahrung jederlei Physik nach Art der unseren ausschlössen. Die Erfahrungszusammenhänge wären dann eben entsprechend andere und typisch andere, als sie faktisch sind, sofern die Erfahrungsmotivationen fortfielen, welche für die physikalische Begriffs- und Urteilsbildung gründende sind. Aber im großen und ganzen könnten sich uns im Rahmen der gebenden *Anschauungen*, die wir unter dem Titel schlichte Erfahrung« befassen (Wahrnehmung, Wiedererinnerung usw.), »Dinge« darbieten ähnlich wie jetzt, sich in Erscheinungsmannigfaltigkeiten kontinuierlich durchhaltend als intentionale Einheiten.

Wir können in dieser Richtung aber auch weitergehen; in der gedanklichen Destruktion der dinglichen Objektivität — als Korrelats des Erfahrungsbewußtseins — hemmen uns keine Schranken. Es ist hier immer zu beachten: *Was die Dinge sind*, die Dinge, von denen wir allein Aussagen machen, über deren Sein oder Nichtsein, Sosein oder Anderssein wir allein streiten und uns vernünftig entscheiden können, das *sind sie als Dinge der Erfahrung*. Sie allein ist es, die ihnen ihren *Sinn* vorschreibt und zwar, da es sich um faktische Dinge handelt, die aktuelle Erfahrung in ihren bestimmt geordneten Erfahrungszusammenhängen. Können wir aber die Erlebnisarten der Erfahrung und insbesondere das Grunderlebnis der Dingwahrnehmung einer *eidetischen* Betrachtung unterziehen, ihnen Wesensnotwendigkeiten und Wesensmöglichkeiten absehen (wie wir es offenbar können), demnach auch die wesensmöglichen Abwandlungen motivierter Erfahrungszusammenhänge eidetisch verfolgen: dann ergibt sich das Korrelat unserer faktischen Erfahrung, genannt *»die wirkliche Welt«*, als *Spezialfall mannigfaltiger möglicher Welten und Unwelten*, die ihrerseits nichts anderes sind als *Korrelate wesensmöglicher Abwandlungen der Idee »erfahrendes Bewußtsein«* mit mehr oder minder geordneten Erfahrungszusammenhängen.

Man darf sich also durch die Rede von der Transzendenz des Dinges gegenüber dem Bewußtsein oder von seinem »An-sich-sein« nicht täuschen lassen. Der echte Begriff der Transzendenz des Dinglichen, der das Maß aller vernünftigen Aussagen über Transzendenz ist, ist doch selbst nirgendwoher zu schöpfen, es sei denn aus dem eigenen Wesensgehalte der Wahrnehmung, bzw. der bestimmt *gearteten* Zusammenhänge, die wir ausweisende Erfahrung nennen. Die Idee dieser Transzendenz ist also das eidetische Korrelat der reinen Idee dieser ausweisenden Erfahrung.

Das gilt für jede erdenkliche Art von Transzendenz, die als Wirklichkeit oder Möglichkeit soll behandelt werden können. *Niemals ist ein an sich seiender Gegenst nd ein solcher, den Bewußtsein und Bewußtseins-Ich nichts anginge.* Das Ding ist Ding der *Umwelt*, auch das nicht gesehene, auch das real mögliche, nicht erfahrene, sondern erfahrbare, bzw. vielleicht erfahrbare. *Die Erfahrbarkeit besagt nie eine leere logische Möglichkeit*, sondern eine im Erfahrungszusammenhange *motivierte*. Dieser selbst ist durch und durch ein Zusammenhang der »*Motivation*«[1], immer neue Motivationen aufnehmend und schon gebildete umbildend. Die Motivationen sind ihrem Auffassungs- bzw. Bestimmungsgehalte nach verschiedene, reicher oder minder reich, inhaltlich mehr oder minder begrenzte oder vage, je nachdem es sich um schon »bekannte« Dinge oder »völlig unbekannte«, noch »unentdeckte« handelt, bzw. bei dem gesehenen Ding um das von ihm Bekannte oder noch Unbekannte. Ausschließlich auf die *Wesensgestaltungen* solcher Zusammenhänge, die nach allen Möglichkeiten einer rein eidetischen Erforschung unterliegen, kommt es an. Im Wesen liegt es, daß, was auch immer realiter ist, aber noch nicht aktuell erfahren ist, zur Gegebenheit kommen kann, und daß das dann besagt, es gehöre zum unbestimmten, aber *bestimmbaren* Horizont meiner jeweiligen Erfahrungsaktualität. Dieser Horizont aber ist das Korrelat der an den Dingerfahrungen selbst

1) Es ist zu beachten, daß dieser phänomenologische Grundbegriff der Motivation, der sich mir mit der in den »Log. Untersuchungen« vollzogenen Absonderung der rein phänomenologischen Sphäre alsbald ergab (und als Kontrast zum Begriffe der auf die transzendente Realitätssphäre bezogenen Kausalität), eine *Verallgemeinerung* desjenigen Begriffes der Motivation ist, dem gemäß wir z. B. vom Wollen des Zweckes sagen können, daß es das Wollen der Mittel motiviere. Im übrigen erfährt der Begriff der Motivation aus wesentlichen Gründen verschiedene Wendungen, die zugehörigen Äquivokationen werden ungefährlich und erscheinen sogar als notwendig, sowie die phänomenologischen Sachlagen geklärt sind.

wesensmäßig hängenden Unbestimmtheitskomponenten, und diese lassen — immer wesensmäßig — Erfüllungsmöglichkeiten offen, die keineswegs beliebige, sondern nach ihrem Wesenstypus vorgezeichnete, motivierte sind. Alle aktuelle Erfahrung weist über sich hinaus auf mögliche Erfahrungen, die selbst wieder auf neue mögliche weisen, und so in infinitum. Und all das vollzieht sich nach wesensmäßig bestimmten, an apriorische Typen gebundenen Arten und Regelformen.

Jeder hypothetische Ansatz des praktischen Lebens und der Erfahrungswissenschaft bezieht sich auf diesen wandelbaren, aber immer mitgesetzten Horizont, durch den die Thesis der Welt ihren wesentlichen Sinn erhält.

§ 48. Logische Möglichkeit und sachlicher Widersinn einer Welt außerhalb unserer Welt.

»Logisch« möglich ist freilich die hypothetische Annahme eines Realen außerhalb dieser Welt, ein formaler Widerspruch liegt darin offenbar nicht. Fragen wir aber nach den Wesensbedingungen ihrer Geltung, nach der durch ihren Sinn geforderten Art der Ausweisung, fragen wir nach der Art der Ausweisung überhaupt, die prinzipiell durch die Thesis eines Transzendenten — wie immer wir sein Wesen rechtmäßig verallgemeinern mögen — bestimmt ist, so erkennen wir, daß es notwendig erfahrbar sein müsse und nicht bloß für ein durch eine leere logische Möglichkeit erdachtes, sondern für irgendein aktuelles Ich, als ausweisbare Einheit seiner Erfahrungszusammenhänge. Man kann aber einsehen (wir sind hier freilich noch nicht weit genug, um es bis ins einzelne begründen zu können, wofür erst die später folgenden Analysen alle Prämissen liefern werden), daß, was für ein Ich erkennbar ist, prinzipiell für jedes erkennbar sein muß. Wenn auch faktisch nicht jedes mit jedem im Verhältnis der »Einfühlung«, des Einverständnisses steht und stehen kann, wie z. B. wir nicht mit den in fernsten Sternenwelten vielleicht lebenden Geistern, so bestehen doch, prinzipiell betrachtet, Wesensmöglichkeiten der Herstellung eines Einverständnisses, also auch Möglichkeiten dafür, daß die faktisch gesonderten Erfahrungswelten sich durch Zusammenhänge aktueller Erfahrung zusammenschlössen zu einer einzigen intersubjektiven Welt, dem Korrelat der einheitlichen Geisterwelt (der universellen Erweiterung der Menschengemeinschaft). Erwägt man das, so erweist sich die formal-logische Möglichkeit von Realitäten außerhalb der Welt, der einen räumlich-zeitlichen Welt, die durch unsere aktuelle Erfahrung fixiert ist, sachlich als Widersinn. Gibt es überhaupt Welten, reale Dinge, so müssen die sie konstituierenden Erfahrungsmotivationen in meine und in eines jeden Ich Erfahrung hineinreichen können in der oben allgemein charakterisierten Weise. Dinge und Dingwelten, die sich in keiner menschlichen Erfahrung bestimmt ausweisen lassen, gibt es selbstverständlich, aber das hat bloß faktische Gründe in den faktischen Grenzen dieser Erfahrung.

§ 49. Das absolute Bewußtsein als Residuum der Weltvernichtung.

Andererseits ist mit alledem nicht gesagt, daß es überhaupt eine Welt, irgendein Ding geben muß. Existenz einer Welt ist das Korrelat gewisser, durch gewisse Wesensgestaltungen ausgezeichneter Erfahrungsmannigfaltigkeiten. Es ist aber nicht einzusehen, daß aktuelle Erfahrungen nur in solchen Zusammenhangsformen verlaufen können; rein aus dem Wesen von Wahrnehmung überhaupt und der anderen mitbeteiligten Arten erfahrender Anschauungen ist dergleichen nicht zu entnehmen. Vielmehr ist es sehr wohl denkbar, daß nicht nur im einzelnen sich Erfahrung durch Widerstreit in Schein auflöst, und daß nicht, wie de facto, jeder Schein eine tiefere Wahrheit bekundet und jeder Widerstreit an seiner Stelle gerade das durch weiterumfassende Zusammenhänge für die Erhaltung der gesamten Einstimmigkeit Geforderte ist; es ist denkbar, daß es im Erfahren von unausgleichbaren und nicht nur für uns, sondern an sich unausgleichbaren Widerstreiten wimmelt, daß die Erfahrung mit einem Male sich gegen die Zumutung, ihre Dingsetzungen einstimmig durchzuhalten, widerspenstig zeigt, daß ihr Zusammenhang die festen Regelordnungen der Abschattungen, Auffassungen, Erscheinungen einbüßt — daß es keine Welt mehr gibt. Es mag dabei sein, daß doch in einigem Umfange rohe Einheitsbildungen zur Konstitution kämen, vorübergehende Haltepunkte für die Anschauungen, die bloße Analoga von Dinganschauungen wären, weil gänzlich unfähig, konservative »Realitäten«, Dauereinheiten, die »an sich existieren, ob sie wahrgenommen sind oder nicht«, zu konstituieren.

Nehmen wir nun die Ergebnisse hinzu, die wir am Schlusse des letzten Kapitels gewonnen haben, denken wir also an die im Wesen jeder dinglichen Transzendenz liegende Möglichkeit des Nichtseins: dann leuchtet es ein, daß das Sein des Bewußtseins, jedes Erlebnisstromes überhaupt, durch eine Vernichtung der Dingwelt zwar notwendig modifiziert, aber in seiner eigenen Existenz nicht berührt würde. Also modifiziert

allerdings. Denn Vernichtung der Welt beſagt korrelativ nichts anderes, als daß in jedem Erlebnisſtrom (dem voll, alſo beiderſeitig endlos genommenen Geſamtſtrom der Erlebniſſe eines Ich) gewiſſe geordnete Erfahrungszuſammenhänge und demgemäß auch nach ihnen ſich orientierende Zuſammenhänge theoretiſierender Vernunft ausgeſchloſſen wären. Darin liegt aber nicht, daß andere Erlebniſſe und Erlebniszuſammenhänge ausgeſchloſſen wären. *Alſo kein reales Sein*, kein ſolches, das ſich bewußtſeinsmäßig durch Erſcheinungen darſtellt und ausweiſt, *iſt für das Sein des Bewußtſeins ſelbſt* (im weiteſten Sinne des Erlebnisſtromes) *notwendig*.

Das immanente Sein iſt alſo zweifellos in dem Sinne abſolutes Sein, daß es prinzipiell nulla »re« indiget ad exiſtendum.

Andererſeits iſt die Welt der tranſzendenten »res« durchaus auf Bewußtſein, und zwar nicht auf logiſch erdachtes, ſondern aktuelles angewieſen.

Das iſt ſchon aus den obigen Ausführungen (im vorhergehenden Paragraphen) dem Allgemeinſten nach klar geworden. *Gegeben* iſt ein Tranſzendentes durch gewiſſe Erfahrungszuſammenhänge. Direkt und in ſteigender Vollkommenheit gegeben in einſtimmig ſich erweiſenden Wahrnehmungskontinuen, in gewiſſen methodiſchen Formen auf Erfahrung gegründeten Denkens, kommt es mehr und minder mittelbar zu einſichtiger und immer weiter fortſchreitender theoretiſcher Beſtimmung. Nehmen wir an, Bewußtſein ſei mit ſeinem *Erlebnisgehalt* und *Verlauf* wirklich in ſich ſo geartet, daß das Bewußtſeinsſubjekt im freien theoretiſchen Verhalten des Erfahrens und Erfahrungsdenkens all ſolche Zuſammenhänge vollziehen *könnte* (wobei wir den Sukkurs der Wechſelverſtändigung mit anderen Ichen und Erlebnisſtrömen mit in Rechnung zu ziehen hätten); nehmen wir ferner an, daß die zugehörigen Bewußtſeinsregelungen wirklich beſtänden, daß auf ſeiten der Bewußtſeinsverläufe überhaupt nichts fehlte, was zur Erſcheinung einer einheitlichen Welt und zur vernünftigen theoretiſchen Erkenntnis derſelben irgend erforderlich wäre. Wir fragen nun, iſt es, das alles vorausgeſetzt, noch *denkbar* und nicht vielmehr widerſinnig, daß die entſprechende tranſzendente Welt *nicht* ſei?

Wir ſehen alſo, daß Bewußtſein (Erlebnis) und reales Sein nichts weniger als gleichgeordnete Seinsarten ſind, die friedlich nebeneinander wohnen, ſich gelegentlich aufeinander »beziehen« oder miteinander »verknüpfen«. Im wahren Sinne ſich verknüpfen, ein Ganzes bilden, kann nur, was weſensmäßig verwandt iſt, was eins

wie das andere ein eigenes Weſen im gleichen Sinne hat. Immanentes oder abſolutes Sein und tranſzendentes Sein heißt zwar beides »ſeiend«, »Gegenſtand«, und hat zwar beides ſeinen gegenſtändlichen Beſtimmungsgehalt: evident iſt aber, daß, was da beiderſeits Gegenſtand und gegenſtändliche Beſtimmung heißt, nur nach den leeren logiſchen Kategorien gleich genannt iſt. Zwiſchen Bewußtſein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes. Hier ein ſich abſchattendes, nie abſolut zu gebendes, bloß zufälliges und relatives Sein; dort ein notwendiges und abſolutes Sein, prinzipiell nicht durch Abſchattung und Erſcheinung zu geben.

Alſo wird es klar, daß trotz aller in ihrem Sinne ſicherlich wohlbegründeten Rede von einem realen Sein des *menſchlichen* Ich und ſeiner Bewußtſeinserlebniſſe *in* der Welt und von allem, was irgend dazu gehört in Hinſicht auf »pſychophyſiſche« Zuſammenhänge — daß trotz alledem Bewußtſein, in »*Reinheit*« betrachtet, als ein *für ſich geſchloſſener Seinszuſammenhang* zu gelten hat, als ein Zuſammenhang *abſoluten Seins*, in den nichts hineindringen und aus dem nichts entſchlüpfen kann; der kein räumlich-zeitliches Draußen hat und in keinem räumlich-zeitlichen Zuſammenhange darinnen ſein kann, der von keinem Dinge Kauſalität erfahren und auf kein Ding Kauſalität üben kann — vorausgeſetzt, daß Kauſalität den normalen Sinn natürlicher Kauſalität hat, als einer Abhängigkeitsbeziehung zwiſchen Realitäten.

Andererſeits iſt die ganze *räumlich-zeitliche Welt*, der ſich Menſch und menſchliches Ich als untergeordnete Einzelrealitäten zurechnen, *ihrem Sinne nach bloßes intentionales Sein*, alſo ein ſolches, das den bloßen ſekundären, relativen Sinn eines Seins *für* ein Bewußtſein hat. Es iſt ein Sein, das das Bewußtſein in ſeinen Erfahrungen ſetzt, das prinzipiell nur als Identiſches von einſtimmig motivierten Erſcheinungsmannigfaltigkeiten anſchaubar und beſtimmbar — *darüber hinaus* aber ein Nichts iſt.

§ 50. Die phänomenologiſche Einſtellung und das reine Bewußtſein als das Feld der Phänomenologie.

So kehrt ſich der gemeine Sinn der Seinsrede um. Das Sein, das für uns das Erſte iſt, iſt an ſich das Zweite, d. h. es iſt, was es iſt, nur in »Beziehung« zum Erſten. Nicht als ob eine blinde Geſetzesordnung es gemacht hätte, daß die ordo et connexio rerum ſich nach der ordo et connexio idearum richten müſſe. Realität, ſowohl Realität des einzeln genommenen Dinges als auch Realität der ganzen Welt, entbehrt weſensmäßig (in unſerem ſtrengen Sinne) der

Selbständigkeit. Es ist nicht in sich etwas Absolutes und bindet sich sekundär an anderes, sondern es ist in absolutem Sinne gar nichts, es hat gar kein »absolutes Wesen«, es hat die Wesenheit von etwas, das prinzipiell nur Intentionales, nur Bewußtes, bewußtseinsmäßig Vorstelliges, Erscheinendes ist.

Nun lenken wir unsere Gedanken wieder zum ersten Kapitel zurück, zu unseren Betrachtungen über die phänomenologische Reduktion. Jetzt leuchtet es ein, daß in der Tat gegenüber der natürlichen theoretischen Einstellung, deren Korrelat die Welt ist, eine neue Einstellung möglich sein muß, welche trotz der Ausschaltung dieser psychophysischen Allnatur etwas übrig behält – das ganze Feld des absoluten Bewußtseins. Anstatt also in der Erfahrung naiv zu leben und das Erfahrene, die transzendente Natur, theoretisch zu erforschen, vollziehen wir die »phänomenologische Reduktion«. Mit anderen Worten: Anstatt die zum naturkonstituierenden Bewußtsein gehörigen Akte mit ihren transzendenten Thesen in naiver Weise zu vollziehen und uns durch die in ihnen liegenden Motivationen zu immer neuen transzendenten Thesen bestimmen zu lassen – setzen wir all diese Thesen »außer Aktion«, wir machen sie nicht mit; unseren erfassenden und theoretisch forschenden Blick richten wir auf das reine Bewußtsein in seinem absoluten Eigensein. Also das ist es, was als das gesuchte »phänomenologische Residuum« übrig bleibt, übrig, trotzdem wir die ganze Welt mit allen Dingen, Lebewesen, Menschen, uns selbst inbegriffen, »ausgeschaltet« haben. Wir haben eigentlich nichts verloren, aber das gesamte absolute Sein gewonnen, das, recht verstanden, alle weltlichen Transzendenzen in sich birgt, sie in sich »konstituiert«.

Machen wir uns das im einzelnen klar. In der natürlichen Einstellung vollziehen wir schlechthin all die Akte, durch welche die Welt für uns da ist. Wir leben naiv im Wahrnehmen und Erfahren, in diesen thetischen Akten, in denen uns Dingeinheiten erscheinen, und nicht nur erscheinen, sondern im Charakter des »vorhanden«, des »wirklich« gegeben sind. Naturwissenschaft treibend, vollziehen wir erfahrungslogisch geordnete Denkakte, in denen diese; wie gegebenen, so hingenommenen Wirklichkeiten denkmäßig bestimmt werden, in denen auch auf Grund solcher direkt erfahrenen und bestimmten Transzendenzen auf neue geschlossen wird. In der phänomenologischen Einstellung unterbinden wir in prinzipieller Allgemeinheit den Vollzug aller solcher kogitativen Thesen, d. h. die vollzogenen »klammern wir ein«, für die neuen Forschungen »machen wir diese Thesen nicht mit«; statt in ihnen zu leben, sie

zu vollziehen, vollziehen wir auf sie gerichtete Akte der Reflexion, und wir erfassen sie selbst als das absolute Sein, das sie sind. Wir leben jetzt durchaus in solchen Akten zweiter Stufe, deren Gegebenes das unendliche Feld absoluter Erlebnisse ist – das Grundfeld der Phänomenologie.

§ 51. Die Bedeutung der transzendentalen Vorbetrachtungen.

Reflexion kann freilich jeder vollziehen und im Bewußtsein in seinen erfassenden Blick bringen; aber damit ist noch nicht phänomenologische Reflexion vollzogen und das erfaßte Bewußtsein nicht reines Bewußtsein. Radikale Betrachtungen, derart wie wir sie durchgeführt haben, sind also notwendig, um zur Erkenntnis durchzudringen, daß es so etwas wie das Feld reinen Bewußtseins überhaupt gibt, ja geben kann, das nicht Bestandstück der Natur ist; und es so wenig ist, daß Natur nur als eine in ihm durch immanente Zusammenhänge motivierte intentionale Einheit möglich ist. Sie sind notwendig, um weiter zu erkennen, daß solch eine Einheit in einer ganz anderen Einstellung gegeben und theoretisch zu erforschen ist, als es diejenige ist, in welcher das diese Einheit »konstituierende« Bewußtsein und so alles und jedes absolute Bewußtsein überhaupt zu erforschen ist. Sie sind notwendig, damit endlich angesichts des philosophischen Elends, in dem wir uns unter dem schönen Namen naturwissenschaftlich fundierter Weltanschauung vergeblich abmühen, klar werde, daß transzendentale Bewußtseinsforschung nicht Naturforschung bedeuten oder diese als Prämisse voraussetzen kann, weil in ihrer transzendentalen Einstellung Natur prinzipiell eingeklammert ist. Sie sind notwendig, um zu erkennen, daß unser Absehen von der ganzen Welt in Form phänomenologischer Reduktion etwas total anderes ist, als eine bloße Abstraktion von Komponenten umfassender Zusammenhänge, sei es notwendiger oder faktischer. Wenn Bewußtseinserlebnisse in der Art nicht denkbar wären ohne Verflechtung mit Natur, wie Farben nicht denkbar sind ohne Ausbreitung, dann könnten wir Bewußtsein nicht als eine absolut eigene Region für sich ansehen in dem Sinne, wie wir es tun müssen. Man muß aber einsehen, daß durch solche »Abstraktion« aus Natur nur Natürliches gewonnen wird, nie aber das transzendental reine Bewußtsein. Und wieder besagt die phänomenologische Reduktion nicht eine bloße Urteilseinschränkung auf ein zusammenhängendes Stück des gesamten wirklichen Seins. In allen besonderen Wirklichkeitswissenschaften schränkt sich das theoretische Interesse auf besonderen

dere Gebiete der Allwirklichkeit ein, die übrigen bleiben außer Betracht, soweit nicht reale Beziehungen, die hinüber und herüber laufen, zu vermittelnden Forschungen zwingen. In diesem Sinne »abstrahiert« die Mechanik von optischen Vorkommnissen, die Physik überhaupt und im weitesten Sinne vom Psychologischen. Darum ist doch, wie jeder Naturforscher weiß, kein Wirklichkeitsgebiet isoliert, die ganze Welt ist schließlich eine einzige »Natur«, und alle Naturwissenschaften Gliederungen Einer Naturwissenschaft. Grundwesentlich anders verhält es sich mit der Domäne der Erlebnisse als absoluter Wesenheiten. Sie ist in sich fest abgeschlossen und doch ohne Grenzen, die sie von anderen Regionen scheiden könnten. Denn, was sie begrenzen würde, müßte mit ihr noch Wesensgemeinschaft teilen. Sie ist aber das All des absoluten Seins in dem bestimmten Sinne, den unsere Analysen hervortreten ließen. Sie ist ihrem *Wesen* nach von allem weltlichen, naturhaften Sein independent, und sie bedarf desselben auch nicht für ihre *Existenz*. Existenz einer Natur *kann* Existenz von Bewußtsein nicht bedingen, da sie sich ja selbst als Bewußtseinskorrelat herausstellt; sie *ist* nur, als sich in geregelten Bewußtseinszusammenhängen konstituierend.

Anmerkung.

Im Vorbeigehen bemerken wir hier folgendes, und es sei gesagt, um nicht Mißverständnisse aufkommen zu lassen: Gibt die Faktizität in der gegebenen Ordnung des Bewußtseinslaufes in seinen Sonderungen nach Individuen und die ihnen immanente *Teleologie* begründeten Anlaß zur Frage nach dem Grunde gerade dieser Ordnung, so kann das vernunftgemäß etwa zu supponierende *theologische Prinzip* dann aus Wesensgründen *nicht als eine Transzendenz im Sinne der Welt* angenommen werden; denn das wäre, wie sich aus unseren Feststellungen im voraus mit Evidenz ergibt, ein widersinniger Zirkel. Im Absoluten selbst und in rein absoluter Betrachtung muß das ordnende Prinzip des Absoluten gefunden werden. Mit anderen Worten, da ein mundaner Gott evident unmöglich ist, und da andererseits die Immanenz Gottes im absoluten Bewußtsein nicht als Immanenz im Sinne des Seins als Erlebnis gefaßt werden kann (was nicht minder widersinnig wäre), so muß es im absoluten Bewußtseinsstrom und seinen Unendlichkeiten andere Weisen der Bekundung von Transzendenzen geben, als es die Konstitution von dinglichen Realitäten als Einheiten einstimmiger Erscheinungen ist; und es müssen schließlich auch intuitive Bekundungen sein, denen sich theoretisches Denken anpassen,

und dem vernunftgemäß folgend, es einheitliches Walten des supponierten theologischen Prinzips zum Verständnis bringen könnte. Evident ist dann auch, daß sich dieses Walten nicht würde als kausales fassen lassen, im Sinne des Naturbegriffs von Kausalität, der auf Realitäten und auf die zu ihrem besonderen Wesen gehörigen funktionellen Zusammenhänge abgestimmt ist.

Doch das alles geht uns hier nicht weiter an. Unser unmittelbares Absehen geht nicht auf Theologie, sondern auf Phänomenologie, mag diese für jene mittelbar noch so viel bedeuten. Der Phänomenologie aber dienten die vollzogenen Fundamentalbetrachtungen, sofern sie unerläßlich waren, die absolute Sphäre als das ihr eigentümliche Forschungsgebiet zu erschließen.

§ 52. Ergänzungen. Das physikalische Ding und die »unbekannte Ursache der Erscheinungen«.

Doch nun zu den notwendigen Ergänzungen. Wir führten die letzte Reihe unserer Überlegungen hauptsächlich am Ding der sinnlichen imaginatio durch und nahmen keine rechte Rücksicht auf das physikalische Ding, für welches das sinnlich erscheinende (das wahrnehmungsgegebene) Ding als »bloße Erscheinung« fungieren soll, etwa gar als etwas »bloß Subjektives«. Indessen liegt es schon im Sinne unserer früheren Ausführungen, daß diese bloße Subjektivität nicht (wie so häufig) verwechselt werden darf mit einer Erlebnissubjektivität, als ob die wahrgenommenen Dinge in ihren Wahrnehmungsqualitäten und als ob diese selbst Erlebnisse wären. Auch das kann nicht die wahre Meinung der Naturforscher sein (zumal wenn wir uns nicht an ihre Äußerungen, sondern an den Sinn ihrer Methode halten), daß das erscheinende Ding ein Schein oder ein fehlerhaftes *Bild* des »wahren« physikalischen Dinges sei. Desgleichen ist die Rede, daß die Erscheinungsbestimmtheiten »*Zeichen*« für die wahren Bestimmtheiten seien, irreführend.[1]

Dürfen wir nun gar im Sinne des so sehr verbreiteten »*Realismus*« sagen: Das wirklich Wahrgenommene (und im ersten Sinne Erscheinende) sei seinerseits als Erscheinung, bzw. als instinktive Substruktion eines Andern, ihm innerlich Fremden und von ihm Getrennten anzusehen? Theoretisch betrachtet habe dieses letztere zu gelten als eine zu Zwecken der Erklärung des Laufes der Erscheinungserlebnisse hypothetisch anzunehmende und völlig

1) Vgl. die Ausführungen über die Bilder- und Zeichentheorie im § 43, S. 78ff.

unbekannte Realität, als eine verborgene, nur indirekt und analogisch durch mathematische Begriffe zu charakterisierende *Ursache* dieser Erscheinungen?

Schon auf Grund unserer allgemeinen Darstellungen (die sich durch unsere weiteren Analysen noch sehr vertiefen und beständige Bestätigung erfahren werden) leuchtet es ein, daß derartige Theorien nur so lange möglich sind, als man es vermeidet, den im eigenen *Wesen* der Erfahrung liegenden Sinn von Dinggegebenem und somit von »Ding überhaupt« ernstlich ins Auge zu fassen und wissenschaftlich zu ergründen – den Sinn, der die absolute Norm aller vernünftigen Rede über Dinge ausmacht. Was gegen diesen Sinn verstößt, ist eben widersinnig im strengsten Verstande[1], und das gilt zweifellos von allen erkenntnistheoretischen Lehren des bezeichneten Typus.

Es ließe sich ja leicht nachweisen, daß, wenn die unbekannte angebliche Ursache überhaupt *ist*, sie *prinzipiell* wahrnehmbar und erfahrbar sein müßte, wenn nicht für uns, so für andere besser und weiter schauende Iche. Dabei handelt es sich nicht etwa um eine leere, bloß logische Möglichkeit, sondern um eine inhaltreiche und mit diesem Inhalt gültige Wesensmöglichkeit. Des weiteren wäre zu zeigen, daß die mögliche Wahrnehmung selbst wieder, und mit Wesensnotwendigkeit, eine Wahrnehmung durch Erscheinungen sein müßte, und daß wir somit in einen unvermeidlichen Regressus in infinitum gerieten. Es wäre ferner darauf hinzuweisen, daß eine Erklärung der wahrnehmungsmäßig gegebenen Vorgänge durch hypothetisch angenommene Ursachrealitäten, durch unbekannte Dinglichkeiten (wie z. B. die Erklärung gewisser planetarischer Störungen durch die Annahme eines noch unbekannten neuen Planeten Neptun) etwas prinzipiell anderes sei, als eine Erklärung im Sinne physikalischer Bestimmung der erfahrenen Dinge und durch physikalische Erklärungsmittel nach Art der Atome, Ionen u. dgl. Und so wäre in ähnlichem Sinne noch vielerlei auszuführen.

Wir dürfen hier nicht in eine systematisch erschöpfende Erörterung all solcher Verhältnisse eingehen. Für unsere Zwecke genügt es, einige Hauptpunkte zu deutlicher Abhebung zu bringen.

---

1) Widersinn ist in dieser Schrift ein *logischer* Terminus und drückt *keine* außerlogische Gefühlswertung aus. Auch die größten Forscher sind gelegentlich in Widersinn verfallen, und wenn es unsere wissenschaftliche Pflicht ist, das auszusprechen, so wird das unserer Verehrung für sie keinen Abbruch tun.

Zur Anknüpfung nehmen wir die leicht nachzuprüfende Feststellung, daß in der physikalischen Methode das *wahrgenommene Ding selbst*, immer und prinzipiell, *genau das Ding ist, das der Physiker erforscht und wissenschaftlich bestimmt*.

Dieser Satz scheint den früher ausgesprochenen[1] Sätzen zu widersprechen, in welchen wir uns den Sinn gemeinüblicher Reden der Physiker, bzw. den Sinn der traditionellen Scheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten, näher zu bestimmen suchten. Nach Ausscheidung offenbarer Mißdeutungen sagten wir, das »eigentlich erfahrene Ding« gebe uns das »bloße Dies«, ein »leeres x«, das zum Träger der exakten physikalischen Bestimmungen werde, die selbst nicht in die eigentliche Erfahrung fallen. Das »physikalisch wahre« Sein sei also ein »prinzipiell anders bestimmtes« als das in der Wahrnehmung selbst »leibhaft« gegebene. Dieses stehe mit lauter sinnlichen Bestimmtheiten da, die eben nicht physikalische sind.

Indessen vertragen sich die beiden Darstellungen sehr wohl, und wir brauchen gegen jene Interpretation der physikalischen Auffassung nicht ernstlich zu streiten. Wir müssen sie nur richtig verstehen. Keineswegs dürfen wir in die prinzipiell verkehrten Bilder- und Zeichentheorien verfallen, die wir früher, ohne besondere Rücksichtnahme auf das physikalische Ding, erwogen und gleich in radikaler Allgemeinheit widerlegt haben.[2] Ein Bild oder Zeichen weist auf ein außer ihm Liegendes hin, das durch Übergang in eine andere Vorstellungsweise, in die der gebenden Anschauung, »selbst« erfaßbar wäre. Ein Zeichen und Bild »bekundet« in seinem Selbst nicht das bezeichnete (bzw. abgebildete) Selbst. Das physikalische Ding aber ist kein dem sinnlich-leibhaft Erscheinenden Fremdes, sondern sich in ihm, und zwar a priori (aus unaufheblichen Wesensgründen) *nur* in ihm originär Bekundendes. Dabei ist auch der sinnliche Bestimmungsgehalt des x, das als Träger der physikalischen Bestimmungen fungiert, keine diesen letzteren fremde und sie verhüllende Umkleidung: vielmehr, nur insoweit das x Subjekt der sinnlichen Bestimmungen ist, ist es auch Subjekt der physikalischen, die sich ihrerseits *in* den sinnlichen *bekunden*. Prinzipiell kann ein Ding, und genau das Ding, von dem der Physiker redet, nach dem ausführlich Dargelegten nur sinnlich, in sinnlichen »Erscheinungsweisen« gegeben sein, und das Identische, das in der wechselnden Kontinuität dieser

---

1) Vgl. oben S. 72, § 40.
2) Vgl. oben § 43, S. 79.

Erscheinungsweisen erscheint, ist es, das der Physiker in Beziehung auf alle erfahrbaren (also wahrgenommenen oder wahrnehmbaren) Zusammenhänge, welche als »Umstände« in Betracht kommen können, einer kausalen Analyse, einer Erforschung nach realen Notwendigkeitszusammenhängen unterwirft. Das Ding, das er beobachtet, mit dem er experimentiert, das er beständig sieht, zur Hand nimmt, auf die Wagschale legt, in den Schmelzofen bringt: dieses und kein anderes Ding wird zum Subjekt der physikalischen Prädikate, als da sind Gewicht, Masse, Temperatur, elektrischer Widerstand usw. Ebenso sind es die wahrgenommenen Vorgänge und Zusammenhänge selbst, die durch Begriffe, wie Kraft, Beschleunigung, Energie, Atom, Ion usw. bestimmt werden. Das sinnlich erscheinende Ding, das die sinnlichen Gestalten, Farben, Geruchs- und Geschmackseigenschaften hat, ist also nichts weniger als ein Zeichen für ein anderes, sondern gewissermaßen Zeichen für sich selbst.

Nur soviel kann man sagen: Das mit den und den sinnlichen Beschaffenheiten unter den gegebenen phänomenalen Umständen erscheinende Ding ist für den Physiker, der allgemein für solche Dinge überhaupt, in Erscheinungszusammenhängen der betreffenden Art, schon die physikalische Bestimmung geleistet hat, Anzeichen für eine Fülle kausaler Eigenschaften dieses selben Dinges, die als solche sich eben in artmäßig wohlbekannten Erscheinungsabhängigkeiten bekunden. Was sich da bekundet, ist offenbar — eben als sich in intentionalen Einheiten von Bewußtseinserlebnissen bekundend — prinzipiell transzendent.

Nach alledem ist es klar, daß auch die höhere Transzendenz des physikalischen Dinges kein Hinausreichen über die Welt für das Bewußtsein, bzw. für jedes (einzeln oder im Einfühlungszusammenhang) als Erkenntnissubjekt fungierende Ich bedeutet.

Die Sachlage ist, allgemein angedeutet, die, daß sich auf dem Untergrunde des natürlichen Erfahrens (bzw. der natürlichen Thesen, die es vollzieht) das physikalische Denken etabliert, welches den Vernunftmotiven folgend, die ihm die Zusammenhänge der Erfahrung darbieten, genötigt ist, gewisse Auffassungsweisen, gewisse intentionale Konstruktionen als vernünftig geforderte zu vollziehen, und sie zu vollziehen zur theoretischen Bestimmung der sinnlich erfahrenen Dinge. Eben dadurch entspringt der Gegensatz zwischen dem Ding der schlichten sinnlichen imaginatio und dem Ding der physikalischen intellectio, und für die letztere Seite erwachsen all die ideellen ontologischen Denkgebilde, die sich

in den physikalischen Begriffen ausdrücken und ihren Sinn ausschließlich aus der naturwissenschaftlichen Methode schöpfen und schöpfen dürfen.

Arbeitet so die erfahrungslogische Vernunft unter dem Titel Physik ein intentionales Korrelat höherer Stufe heraus — aus der schlicht erscheinenden Natur die physikalische Natur — so heißt es Mythologie treiben, wenn man diese einsichtige Vernunftgegebenheit, die doch nichts weiter ist, als die erfahrungslogische Bestimmung der schlicht-anschaulich gegebenen Natur, wie eine unbekannte Welt von Dingrealitäten an sich hinstellt, die hypothetisch substruiert sei zu Zwecken der kausalen Erklärung der Erscheinungen.

Widersinnigerweise verknüpft man also Sinnendinge und physikalische Dinge durch Kausalität. Dabei verwechselt man aber im gewöhnlichen Realismus die sinnlichen Erscheinungen, d. i. die erscheinenden Gegenstände als solche (die selbst schon Transzendenzen sind), vermöge ihrer »bloßen Subjektivität« mit den sie konstituierenden absoluten Erlebnissen des Erscheinens, des erfahrenden Bewußtseins überhaupt. Mindestens in der Form begeht man überall die Verwechslung, daß man so spricht, als ob die objektive Physik nicht die »Dingerscheinungen« im Sinne der erscheinenden Dinge, sondern im Sinne der konstituierenden Erlebnisse des erfahrenden Bewußtseins zu erklären beschäftigt sei. Die Kausalität, die prinzipiell in den Zusammenhang der konstituierten intentionalen Welt hineingehört und nur in ihr einen Sinn hat, macht man nun nicht bloß zu einem mythischen Bande zwischen dem »objektiven« physikalischen Sein und dem »subjektiven«, in der unmittelbaren Erfahrung erscheinenden Sein — dem »bloß subjektiven« Sinnendinge mit den »sekundären Qualitäten« — sondern durch den unberechtigten Übergang von dem letzteren zu dem es konstituierenden Bewußtsein macht man Kausalität zu einem Band zwischen dem physikalischen Sein und dem absoluten Bewußtsein, und speziell den reinen Erlebnissen des Erfahrens. Dabei unterschiebt man dem physikalischen Sein eine mythische absolute Realität, während man das wahrhaft Absolute, das reine Bewußtsein als solches gar nicht sieht. Man merkt also nicht die Absurdität, die darin liegt, daß man die physikalische Natur, dieses intentionale Korrelat des logisch bestimmenden Denkens, verabsolutiert; desgleichen daß man diese, die direkt anschauliche Dingwelt erfahrungslogisch bestimmende und in dieser Funktion völlig bekannte Natur (hinter der etwas zu suchen keinen Sinn gibt) zu einer un-

bekannten, sich nur geheimnisvoll anzeigenden Realität macht, die *selbst* nie und nach keiner Eigenbestimmtheit zu fassen sei, und der man nun gar die Rolle einer *Ursach*realität in Beziehung auf die Verläufe subjektiver Erscheinungen und erfahrender Erlebnisse zumutet.

Einen nicht geringen Einfluß bei diesen Mißdeutungen übt sicherlich der Umstand, daß man der *sinnlichen Unanschaulichkeit*, die allen kategorialen Denkeinheiten, in besonders auffälligem Maße natürlich den sehr mittelbar gebildeten eignet, und daß man der erkenntnispraktisch nützlichen Neigung, diesen Denkeinheiten sinnliche Bilder, »Modelle« unterzulegen, die falsche Deutung gibt: es sei das sinnlich Unanschauliche ein *symbolischer Repräsentant* für ein Verborgenes, das bei besserer intellektueller Organisation zu schlichter sinnlicher Anschauung zu bringen wäre; und es dienten die Modelle als anschauliche schematische Bilder für dieses Verborgene, sie hätten also eine ähnliche Funktion wie die hypothetischen Zeichnungen, die der Paläontologe von dahingegangenen Lebewelten auf Grund dürftiger Data entwerfe. Man beachtet nicht den *einsichtigen* Sinn der konstruktiven Denkeinheiten *als solchen*, und übersieht, daß das Hypothetische hier an die Sphäre der Denksynthesis gebunden ist. Auch eine göttliche Physik kann aus kategorialen Denkbestimmungen von Realitäten keine schlicht anschaulichen machen, sowenig göttliche Omnipotenz es machen kann, daß man elliptische Funktionen malt oder auf der Geige spielt.

Wie sehr diese Ausführungen der Vertiefung bedürfen, wie empfindlich uns durch sie das Bedürfnis nach einer vollen Klärung aller einschlägigen Verhältnisse sein mag: evident ist uns geworden, was wir für unsere Zwecke brauchen, daß, dem Prinzipiellen nach, die Transzendenz des physikalischen Dinges Transzendenz eines sich im Bewußtsein konstituierenden, an Bewußtsein gebundenen Seins ist, und daß die Rücksichtnahme auf die mathematische Naturwissenschaft (so viele besondere Rätsel in ihrer Erkenntnis liegen mögen) an unseren Ergebnissen nichts ändert.

Es bedarf keiner besonderen Ausführung, daß alles, was wir uns hinsichtlich der Naturobjektivitäten als »bloßer Sachen« klargemacht haben, gelten muß für alle in ihnen fundierten *axiologischen* und *praktischen* Objektivitäten, ästhetischen Gegenständen, Kulturgebilden usw. Und ebenso schließlich für alle sich bewußtseinsmäßig konstituierenden Transzendenzen überhaupt.

§ 53. *Die Animalien und das psychologische Bewußtsein.*

Sehr wichtig ist eine andere Erweiterung der Schranken unserer Betrachtungen. Die gesamte materielle Natur, die sinnlich erscheinende und die in ihr als höhere Erkenntnisstufe fundierte physikalische Natur haben wir in den Kreis unserer Feststellungen gezogen. Wie steht es aber mit den *animalischen Realitäten*, den Menschen und Tieren? Wie mit denselben hinsichtlich ihrer Seelen und *seelischen Erlebnisse*? Die volle Welt ist ja nicht bloß physische, sondern psychophysische. Ihr sollen — wer kann es leugnen — alle mit den beseelten Leibern verbundenen Bewußtseinsströme angehören. Also *einerseits soll das Bewußtsein das Absolute sein*, in dem sich alles Transzendente, also schließlich doch die ganze psychophysische Welt konstituiert, und *andererseits* soll das Bewußtsein *ein untergeordnetes reales Vorkommnis innerhalb dieser Welt* sein. Wie reimt sich das zusammen?

Machen wir uns klar, wie Bewußtsein sozusagen in die reale Welt hineinkommen, wie das an sich Absolute seine Immanenz preisgeben und den Charakter der Transzendenz annehmen kann. Wir sehen sogleich, daß es das nur kann durch eine gewisse Teilnahme an der Transzendenz im ersten, originären Sinn, und das ist offenbar die Transzendenz der materiellen Natur. Nur durch die Erfahrungsbeziehung zum Leibe wird Bewußtsein zum real menschlichen und tierischen, und nur dadurch gewinnt es Stellung im Raume der Natur und in der Zeit der Natur — der Zeit, die physisch gemessen wird. Wir erinnern uns auch daran, daß nur durch die Verknüpfung von Bewußtsein und Leib zu einer naturalen, empirisch-anschaulichen Einheit so etwas wie Wechselverständnis zwischen den zu einer Welt gehörigen animalischen Wesen möglich ist, und daß nur dadurch jedes erkennende Subjekt die volle Welt mit sich und anderen Subjekten vorfinden und sie zugleich als dieselbe, sich und allen anderen Subjekten gemeinsam zugehörige Umwelt erkennen kann.

Eine *eigene Auffassungs- bzw. Erfahrungsart*, eine eigene Art der »*Apperzeption*« vollzieht die Leistung dieser sogenannten »Anknüpfung«, dieser Realisierung des Bewußtseins. Worin immer diese Apperzeption besteht, welche besondere Art der Ausweisungen sie fordern mag: soviel ist ganz offenbar, daß das Bewußtsein selbst in diesen apperzeptiven Verflechtungen, bzw. in dieser psychophysischen Beziehung auf Körperliches nichts von seinem eigenen Wesen einbüßt, nichts seinem Wesen Fremdes

in sich aufnehmen kann; was ja ein Widersinn wäre. Das körperliche Sein ist prinzipiell erscheinendes, sich durch sinnliche Abschattungen darstellendes. Das naturhaft apperzipierte Bewußtsein, der Strom der Erlebnisse, der als menschlicher und tierischer gegeben, also in Verknüpfung mit Körperlichkeit erfahren ist, wird durch diese Apperzeption natürlich nicht selbst zu einem durch Abschattung Erscheinenden.

Und doch ist es zu einem Anderen geworden, zum Bestandstück der Natur. In sich selbst ist es, was es ist, von absolutem Wesen. Aber es ist nicht in diesem Wesen, in seiner fließenden Diesheit, erfaßt, sondern »als etwas aufgefaßt«; und in dieser eigenartigen Auffassung konstituiert sich eine eigenartige Transzendenz: es erscheint nun eine Bewußtseinszuständlichkeit eines identischen realen Ichsubjektes, das in ihr seine individuellen realen Eigenschaften bekundet und nun — als diese Einheit sich in Zuständen bekundender Eigenschaften — bewußt ist als einig mit dem erscheinenden Leibe. Erscheinungsmäßig konstituiert sich so die psychophysische Natureinheit Mensch oder Tier als eine leiblich fundierte Einheit, der Fundierung der Apperzeption entsprechend.

Wie bei jeder transzendierenden Apperzeption ist auch hier eine doppelte Einstellung wesensmäßig zu vollziehen. In der einen geht der erfassende Blick auf den apperzipierten Gegenstand gleichsam durch die transzendierende Auffassung hindurch, in der anderen reflektiv auf das reine auffassende Bewußtsein. Darnach haben wir in unserem Falle einerseits die psychologische Einstellung, in welcher der natürlich eingestellte Blick auf die Erlebnisse, z. B. auf ein Erlebnis der Freude, als Erlebniszuständlichkeit des Menschen, bzw. Tieres geht. Andererseits haben wir die als Wesensmöglichkeit mitverflochtene phänomenologische Einstellung, welche reflektierend und die transzendenten Setzungen ausschaltend, sich dem absoluten, reinen Bewußtsein zuwendet und nun die Zuständlichkeitsapperzeption eines absoluten Erlebnisses vorfindet: so im obigen Beispiel das Gefühlserlebnis der Freude als absolutes phänomenologisches Datum, aber im Medium einer es beseelenden Auffassungsfunktion, eben der, eine mit dem erscheinenden Leibe verknüpfte Zuständlichkeit eines menschlichen Ichsubjektes zu »bekunden«. Das »reine« Erlebnis »liegt« in gewissem Sinne im psychologisch Apperzipierten, in dem Erlebnis als menschlichem Zustand; mit seinem eigenen Wesen nimmt es die Form der Zuständlichkeit und damit die intentionale Beziehung auf Menschen-Ich und Menschen-

Leiblichkeit an. Verliert das betreffende Erlebnis, in unserem Beispiel das Gefühl der Freude, diese intentionale Form (und das ist doch denkbar), so erleidet es freilich eine Änderung, aber nur die, daß es sich im reinen Bewußtsein vereinfacht, daß es keine Naturbedeutung mehr hat.

§ 54. Fortsetzung. Das transzendente psychologische Erlebnis zufällig und relativ, das transzendentale Erlebnis notwendig und absolut.

Denken wir uns, wir vollzögen naturhafte Apperzeptionen, aber beständig ungültige, sie ließen keine einstimmigen Zusammenhänge zu, in denen sich uns Erfahrungseinheiten konstituieren könnten; mit anderen Worten, denken wir uns im Sinne der obigen Ausführungen[1] die ganze Natur, zunächst die physische, »vernichtet«: dann gäbe es keine Leiber mehr und somit keine Menschen. Ich als Mensch wäre nicht mehr, und erst recht wären nicht für mich Nebenmenschen. Aber mein Bewußtsein, so sehr seine Erlebnisbestände geändert wären, bliebe ein absoluter Erlebnisstrom mit seinem eigenen Wesen. Wäre noch etwas übrig, was die Erlebnisse als »Zustände« eines persönlichen Ich fassen ließe, in deren Wechsel sich identische persönliche Eigenschaften bekundeten, so könnten wir auch diese Auffassungen auflösen, die intentionalen Formen, die sie konstituieren, abtun und auf die reinen Erlebnisse reduzieren. Auch psychische Zustände weisen auf Regelungen absoluter Erlebnisse zurück, in denen sie sich konstituieren, in denen sie die intentionale und in ihrer Art transzendente Form »Zustand« annehmen.

Sicherlich ist ein leibloses und, so paradox es klingt, wohl auch ein seelenloses, nicht personales Bewußtsein denkbar, d. h. ein Erlebnisstrom, in dem sich nicht die intentionalen Erfahrungseinheiten Leib, Seele, empirisches Ichsubjekt konstituierten, in dem all diese Erfahrungsbegriffe, und somit auch der des Erlebnisses im psychologischen Sinn (als Erlebnisses einer Person, eines animalischen Ich), keinen Anhalt und jedenfalls keine Geltung hätten. Alle empirischen Einheiten und so auch die psychologischen Erlebnisse sind Indices für absolute Erlebniszusammenhänge von ausgezeichneter Wesensgestaltung, neben welchen eben noch andere Gestaltungen denkbar sind; alle sind in gleichem Sinne transzendent, bloß relativ, zufällig. Man muß sich davon über-

1) Vgl. § 49, S. 91.

zeugen, daß die Selbstverständlichkeit, mit der jedes eigene und fremde Erlebnis erfahrungsmäßig als psychologische und psychophysische Zuständlichkeit animalischer Subjekte gilt, und in voller Rechtmäßigkeit gilt, in der bezeichneten Hinsicht ihre Grenzen hat; daß dem empirischen Erlebnis gegenübersteht, als *Voraussetzung seines Sinnes*, das *absolute* Erlebnis; daß dieses nicht eine metaphysische Konstruktion, sondern durch entsprechende Einstellungsänderung in seiner Absolutheit zweifellos Aufweisbares, in direkter Anschauung zu Gebendes ist. Man muß sich davon überzeugen, daß *Psychisches überhaupt im Sinne der Psychologie*, daß psychische Persönlichkeiten, psychische Eigenschaften, Erlebnisse oder Zustände *empirische* Einheiten sind, daß sie also wie Realitäten jeder Art und Stufe, bloße Einheiten intentionaler »Konstitution« sind — in ihrem Sinne wahrhaft seiend; anzuschauen, zu erfahren, auf Grund der Erfahrung wissenschaftlich zu bestimmen — und doch »bloß intentional« und somit bloß »relativ«. Sie als im absoluten Sinne seiend ansetzen, ist also Widersinn.

§ 55. *Schluß. Alle Realität seiend durch »Sinngebung«. Kein »subjektiver Idealismus«.*

In gewisser Art und mit einiger Vorsicht im Wortgebrauche kann man auch sagen: »*Alle realen Einheiten sind »Einheiten des Sinnes«*«. Sinneseinheiten setzen (ich betone wiederholt: nicht weil wir aus irgendwelchen metaphysischen Postulaten deduzieren, sondern weil wir es in intuitivem, völlig zweifellosem Verfahren aufweisen können) *sinngebendes Bewußtsein* voraus, das seinerseits absolut und nicht selbst wieder durch Sinngebung ist. Zieht man den Begriff der Realität aus den *natürlichen* Realitäten, den Einheiten möglicher Erfahrung, dann ist »Weltall«, »Allnatur« freilich soviel wie All der Realitäten; es aber mit dem All des *Seins* zu identifizieren, und es damit selbst zu verabsolutieren, ist Widersinn. Eine *absolute Realität gilt genau so viel wie ein rundes Viereck.* Realität und Welt sind hier eben Titel für gewisse gültige *Sinneseinheiten*, nämlich Einheiten des »Sinnes«, bezogen auf gewisse ihrem *Wesen* nach gerade so und nicht anders sinngebende und Sinnesgültigkeit ausweisende Zusammenhänge des absoluten, reinen Bewußtseins.

Wer angesichts unserer Erörterungen einwendet, das hieße alle Welt in subjektiven Schein verwandeln und sich einem »Berkeleyschen Idealismus« in die Arme werfen, dem können wir nur er-

widern, daß er den *Sinn* dieser Erörterungen nicht erfaßt hat. Dem vollgültigen Sein der Welt, als dem All der Realitäten, ist so wenig etwas abgezogen, als dem vollgültigen geometrischen Sein des Vierecks dadurch, daß man (was in diesem Falle freilich eine plane Selbstverständlichkeit ist) leugnet, daß es rund ist. Nicht ist die reale Wirklichkeit »umgedeutet« oder gar geleugnet, sondern eine widersinnige Deutung derselben, die also ihrem *eigenen*, einsichtig geklärten Sinne widerspricht, ist beseitigt. Sie stammt aus einer *philosophischen* Verabsolutierung der Welt, die der natürlichen Weltbetrachtung durchaus fremd ist. Diese ist eben natürlich, sie lebt naiv im Vollzug der von uns beschriebenen Generalthesis, sie kann also nie widersinnig werden. Der Widersinn erwächst erst, wenn man philosophiert und, über den Sinn der Welt letzte Auskunft suchend, gar nicht merkt, daß die Welt selbst ihr ganzes Sein als einen gewissen »Sinn« hat, der absolutes Bewußtsein, als Feld der Sinngebung, voraussetzt;[1] und wenn man in eins damit nicht merkt, daß dieses Feld, diese *Seinssphäre absoluter Ursprünge*, ein der *schauenden Forschung zugängliches* ist, mit einer unendlichen Fülle von einsichtigen Erkenntnissen höchster wissenschaftlicher Dignität. Das letztere allerdings haben wir noch nicht gezeigt, das wird erst im Fortgange dieser Untersuchungen zur Klarheit kommen.

Es sei schließlich noch bemerkt, daß die Allgemeinheit, mit der in den eben durchgeführten Erwägungen über die Konstitution der natürlichen Welt im absoluten Bewußtsein gesprochen wurde, nicht Anstoß erregen darf. Daß wir nicht von oben her philosophische Einfälle gewagt, sondern auf Grund systematischer Fundamentalarbeit in diesem Felde vorsichtig gewonnene Erkenntnisse in allgemein gehaltene Beschreibungen konzentriert haben, wird der wissenschaftlich erfahrene Leser aus der begrifflichen Bestimmtheit der Darstellungen entnehmen können. Bedürfnisse nach näheren Ausführungen und nach Ausfüllung offen gelassener Lücken mögen empfindlich sein, und sie sollen es sein. Die weiteren Darstellungen werden erhebliche Beiträge zur konkreteren Ausgestaltung der bisherigen Umrisse liefern. Zu beachten ist aber, daß unser Ziel hier nicht darin lag, eine ausführende Theorie solcher transzendentaler Konstitution zu geben und damit eine neue »Erkenntnistheorie« hin-

1) Ich gestatte mir hier vorübergehend zu Zwecken eindrucksvoller Kontrastierung eine außerordentliche und doch in ihrer Art zulässige Erweiterung des Begriffes »Sinn«.

sichtlich der Realitätssphären zu entwerfen, sondern nur allgemeine Gedanken zur Einsicht zu bringen, die für die Gewinnung der Idee des transzendental reinen Bewußtseins hilfreich sein können. Das Wesentliche ist für uns die Evidenz, daß die phänomenologische Reduktion als Ausschaltung der natürlichen Einstellung, bzw. ihrer generalen Thesis, möglich ist, und daß nach ihrem Vollzuge das absolute oder transzendental reine Bewußtsein als Residuum verbleibt, dem noch Realität zuzumuten, Widersinn ist.

Viertes Kapitel.

Die phänomenologischen Reduktionen.

§ 56. Die Frage nach dem Umfange der phänomenologischen Reduktion. Natur- und Geisteswissenschaften.

Die Ausschaltung der Natur war für uns das methodische Mittel, um die Blickwendung auf das transzendental reine Bewußtsein überhaupt zu ermöglichen. Es ist nun, wo wir es in den schauenden Blick bekommen haben, immer noch nützlich, umgekehrt zu erwägen, was überhaupt zum Zwecke einer reinen Bewußtseinsforschung ausgeschaltet bleiben muß, und ob die notwendige Ausschaltung bloß die Natursphäre betrifft. Von seiten der zu begründenden phänomenologischen Wissenschaft besagt das auch, aus welchen Wissenschaften sie, ohne ihren reinen Sinn zu verletzen, schöpfen, welche sie als vorgegeben benutzen dürfe und welche nicht, welche also der »Einklammerung« bedürfen. Es liegt am eigentümlichen Wesen der Phänomenologie als einer Wissenschaft der »Ursprünge«, daß methodische Fragen solcher Art, die jeder naiven (»dogmatischen«) Wissenschaft fernliegen, von ihr sorgsam überlegt werden müssen.

Selbstverständlich ist zunächst, daß mit der Ausschaltung der natürlichen Welt, der physischen und psychophysischen, auch alle durch wertende und praktische Bewußtseinsfunktionen sich konstituierenden individuellen Gegenständlichkeiten ausgeschaltet sind, alle Arten Kulturgebilde, Werke der technischen und schönen Künste, der Wissenschaften (sofern sie nicht als Geltungseinheiten, sondern eben als Kulturfakta in Frage kommen), ästhetische und praktische Werte jeder Gestalt. Desgleichen natürlich auch Wirklichkeiten der Art, wie Staat, Sitte, Recht, Religion. Damit verfallen der Ausschaltung alle Natur- und Geisteswissenschaften mit ihrem gesamten Erkenntnisbestande, eben als Wissenschaften, die der natürlichen Einstellung bedürfen.

§ 57. Die Frage der Ausschaltung des reinen Ich.

Schwierigkeiten ergeben sich an einem Grenzpunkte. Der Mensch als Naturwesen und als Person im personalen Verbande, in dem der »Gesellschaft«, ist ausgeschaltet; ebenso jedes animalische Wesen. Wie steht es aber mit dem reinen Ich? Ist durch die phänomenologische Reduktion auch das vorfindende phänomenologische Ich zu einem transzendentalen Nichts geworden? Reduzieren wir auf den Strom des reinen Bewußtseins. In der Reflexion nimmt jede vollzogene cogitatio die explizite Form cogito an. Verliert es diese Form, wenn wir transzendentale Reduktion üben?

Klar ist von vornherein so viel, daß wir nach Durchführung dieser Reduktion in dem Flusse mannigfacher Erlebnisse, der als transzendentales Residuum übrig bleibt, nirgends auf das reine Ich stoßen werden, als ein Erlebnis unter anderen Erlebnissen, auch nicht als ein eigentliches Erlebnisstück, mit dem Erlebnis, dessen Stück es wäre, entstehend und wieder verschwindend. Das Ich scheint beständig, ja notwendig da zu sein, und diese Beständigkeit ist offenbar nicht die eines stupide verharrenden Erlebnisses, einer »fixen Idee«. Vielmehr gehört es zu jedem kommenden und verströmenden Erlebnis, sein »Blick« geht »durch« jedes aktuelle cogito auf das Gegenständliche. Dieser Blickstrahl ist ein mit jedem cogito wechselnder, mit dem neuen neu hervorschießend und mit ihm verschwindend. Das Ich aber ist ein Identisches. Mindestens, prinzipiell betrachtet, kann jede cogitatio wechseln, kommen und gehen, wenn man es auch bezweifeln mag, ob jede ein notwendig Vergängliches sei und nicht bloß, wie wir es vorfinden, ein faktisch Vergängliches. Demgegenüber scheint aber das reine Ich ein prinzipiell Notwendiges zu sein, und als ein bei allem wirklichen und möglichen Wechsel der Erlebnisse absolut Identisches, kann es in keinem Sinn als reelles Stück oder Moment der Erlebnisse selbst gelten.

In jedem aktuellen cogito lebt es sich in besonderem Sinn aus, aber auch alle Hintergrundserlebnisse gehören zu ihm und es zu ihnen, sie alle, als zu dem einen Erlebnisstrom gehörig, der der meine ist, müssen sich in aktuelle cogitationes verwandeln oder in solche immanent einbeziehen lassen; in Kantischer Sprache: »Das ‚Ich denke' muß alle meine Vorstellungen begleiten können.«

Verbleibt uns als Residuum der phänomenologischen Ausschaltung der Welt und der ihr zugehörigen empirischen Subjektivität ein reines Ich (und dann für jeden Erlebnisstrom ein prinzipiell

verſchiedenes), dann bietet ſich mit ihm eine *eigenartige* – nicht konſtituierte – Tranſzendenz, eine *Tranſzendenz in der Immanenz* dar. Bei der unmittelbar weſentlichen Rolle, die dieſe Tranſzendenz bei jeder cogitatio ſpielt, werden wir ſie einer Ausſchaltung nicht unterziehen dürfen, obſchon für viele Unterſuchungen die Fragen des reinen Ich in suspenso bleiben können. Aber nur ſoweit, wie die unmittelbare evident feſtſtellbare Weſenseigentümlichkeit und Mitgegebenheit mit dem reinen Bewußtſein reicht, wollen wir das reine Ich als phänomenologiſches Datum rechnen, während alle Lehren über dasſelbe, welche über dieſen Rahmen hinausreichen, der Ausſchaltung verfallen ſollen. Wir werden übrigens Anlaß finden, den ſchwierigen Fragen des reinen Ich und dabei auch der Sicherung der vorläufigen Stellungnahme, die wir hier vollzogen haben, im zweiten Buche dieſer Schrift ein eigenes Kapitel zu widmen.[1]

§ 58. *Die Tranſzendenz Gottes ausgeſchaltet.*

Nach der Preisgabe der natürlichen Welt ſtoßen wir noch auf eine andere Tranſzendenz, die nicht wie das reine Ich unmittelbar in eins mit dem reduzierten Bewußtſein gegeben iſt, ſondern ſehr mittelbar zur Erkenntnis kommt, der Tranſzendenz der Welt gleichſam polar gegenüberſtehend. Wir meinen die Tranſzendenz Gottes. Die Reduktion der natürlichen Welt auf das Bewußtſeinsabſolute ergibt *faktiſche* Zuſammenhänge von Bewußtſeinserlebniſſen gewiſſer Artungen mit ausgezeichneten Regelordnungen, in denen ſich, als intentionales Korrelat, eine in der Sphäre der empiriſchen Anſchauung *morphologiſch geordnete* Welt konſtituiert, d. i. eine Welt, für die es klaſſifizierende und beſchreibende Wiſſenſchaften geben kann. Eben dieſe Welt läßt ſich zugleich, was die materielle Unterſtufe anlangt, im theoretiſchen Denken der mathematiſchen Naturwiſſenſchaften als »Erſcheinung« einer unter exakten Naturgeſetzen ſtehenden *phyſikaliſchen Natur* beſtimmen. In all dem liegt, da *die Rationalität*, welche das Faktum verwirklicht, keine ſolche iſt, die das Weſen fordert, eine wunderbare *Teleologie*.

1) In den »Log. Unterſ.« vertrat ich in der Frage des reinen Ich eine Skepſis, die ich im Fortſchritte meiner Studien nicht feſthalten konnte. Die Kritik, die ich gegen Natorps gedankenvolle »Einleitung in die Pſychologie[1]« richtete (II[1], S. 340f.), iſt alſo in einem Hauptpunkte nicht triftig. (Die jüngſt erſchienene Neubearbeitung des Natorpſchen Werkes habe ich leider nicht mehr leſen und berückſichtigen können.)

Ferner: Die ſyſtematiſche Erforſchung aller Teleologien, die in der empiriſchen Welt ſelbſt zu finden ſind, z. B. die faktiſche Entwicklung der Reihe der Organismen bis zum Menſchen hin, in der Menſchheitsentwicklung das Erwachſen der Kultur mit ihren Schätzen des Geiſtes uſw. iſt mit den naturwiſſenſchaftlichen Erklärungen all ſolcher Gebilde aus den gegebenen faktiſchen Umſtänden und nach den Naturgeſetzen nicht erledigt. Vielmehr führt der Übergang in das reine Bewußtſein durch die Methode der tranſzendentalen Reduktion notwendig zur Frage nach dem Grunde für die nun ſich ergebende Faktizität des entſprechenden konſtituierenden Bewußtſeins. Nicht das Faktum überhaupt, ſondern das Faktum als Quelle ſich ins Unendliche ſteigernder Wertmöglichkeiten und Wertwirklichkeiten zwingt die Frage nach dem »Grunde« auf – der natürlich nicht den Sinn einer dinglich-kauſalen Urſache hat. Wir übergehen, was ſonſt noch, von ſeiten des religiöſen Bewußtſeins, auf dasſelbe Prinzip, und zwar in der Weiſe eines vernünftig gründenden Motivs hinzuführen vermag. Was uns hier angeht, iſt, nach bloßer Andeutung verſchiedener Gruppen ſolcher Vernunftgründe für die Exiſtenz eines außerweltlichen »göttlichen« Seins, daß dieſes nicht bloß der Welt, ſondern offenbar auch dem »abſoluten« Bewußtſein tranſzendent wäre. Es wäre alſo ein *»Abſolutes« in einem total anderen Sinne als das Abſolute des Bewußtſeins*, wie es andererſeits ein *Tranſzendentes in total anderem Sinne* wäre gegenüber dem Tranſzendenten im Sinne der Welt.

Auf dieſes »Abſolute« und »Tranſzendente« erſtrecken wir natürlich die phänomenologiſche Reduktion. Es ſoll aus dem neu zu ſchaffenden Forſchungsfelde ausgeſchaltet bleiben, ſofern dieſes ein Feld des reinen Bewußtſeins ſelbſt ſein ſoll.

§ 59. *Die Tranſzendenz des Eidetiſchen. Ausſchaltung der reinen Logik als mathesis universalis.*

Wie individuelle Realitäten in jedem Sinne, ſo verſuchen wir nun auch alle anderen Arten von »Tranſzendenzen« auszuſchalten. Das betrifft die Reihe der »allgemeinen« Gegenſtände, der Weſen. Auch ſie ſind ja dem reinen Bewußtſein in gewiſſer Weiſe »tranſzendent«, in ihm nicht reell vorfindlich. Indeſſen ins Schrankenloſe können wir Tranſzendenzen nicht ausſchalten, tranſzendentale Reinigung kann nicht Ausſchaltung *aller* Tranſzendenzen beſagen, da ſonſt zwar ein reines Bewußtſein, aber keine Möglichkeit für eine Wiſſenſchaft vom reinen Bewußtſein übrig bliebe.

Das wollen wir uns klar machen. Versuchen wir es mit einer möglichst weitgehenden Ausschaltung des Eidetischen und daher mit einer solchen aller eidetischen Wissenschaften. Zu jeder regional abschließbaren Sphäre individuellen Seins, im weitesten logischen Sinne, gehört eine Ontologie, z. B. zur physischen Natur eine Ontologie der Natur, zur Animalität eine Ontologie der Animalität – all diese ob schon ausgebildeten oder allererst postulierten Disziplinen verfallen der Reduktion. Den materialen Ontologien steht gegenüber die »formale« Ontologie (in eins mit der formalen Logik der Denkbedeutungen), ihr zugehörig die Quasi-Region »Gegenstand überhaupt«. Versuchen wir, auch sie auszuschalten, so kommen uns Bedenken, die zugleich die Möglichkeit schrankenloser Ausschaltung des Eidetischen betreffen werden.

Folgende Gedankenreihe drängt sich auf. Jedem Seinsgebiet müssen wir, zu Zwecken der Wissenschaft, gewisse eidetische Sphären adjungieren, nicht gerade als Forschungsgebiete, sondern als Stätten von Wesenserkenntnissen, in die der Forscher des betreffenden Gebiets jederzeit muß hineingreifen dürfen, wo immer es die in der Wesenseigenheit dieses Gebietes zusammenhängenden theoretischen Motive ihm nahelegen. Vor allem auf die formale Logik (bzw. formale Ontologie) muß sich doch jeder Forscher frei berufen können. Denn was immer er erforscht, immer sind es Gegenstände, und was formaliter für Gegenstände überhaupt (Eigenschaften, Sachverhalte überhaupt u. dgl.) gilt, das ist auch sein eigen. Und wie immer er Begriffe und Sätze faßt, Schlüsse zieht usw., was die formale Logik über dergleichen Bedeutungen und Bedeutungsgattungen in formaler Allgemeinheit feststellt; geht auch ihn, wie jeden Spezialforscher in gleicher Weise an. Somit auch den Phänomenologen. Dem logisch weitesten Sinn von Gegenstand ordnet sich auch jedes reine Erlebnis unter. Die formale Logik und Ontologie können wir also – scheint es – nicht ausschalten. Und ebenso nicht, aus offenbar gleichen Gründen, die allgemeine Noetik, welche Wesenseinsichten über Vernünftigkeit und Unvernünftigkeit des urteilenden Denkens überhaupt, dessen Bedeutungsgehalt nur in formaler Allgemeinheit bestimmt ist, ausspricht.

Überlegen wir aber näher, so ergibt sich unter gewissen Voraussetzungen eine Möglichkeit, die formale Logik und damit alle Disziplinen der formalen Mathesis (Algebra, Zahlentheorie, Mannigfaltigkeitslehre usw.) in »Klammer« zu setzen. Vorausgesetzt nämlich, daß sich die reine Bewußtseinsforschung der Phänomenologie keine anderen Aufgaben stellt und zu stellen hat, als solche deskriptiver Analyse,

die in reiner Intuition zu lösen sind: dann können ihr die Theorienformen der mathematischen Disziplinen und all ihre mittelbaren Lehrsätze nichts nützen. Wo Begriffs- und Urteilsbildung nicht konstruierend verfährt, wo keine Systeme mittelbarer Deduktion gebaut werden, kann die Formenlehre deduktiver Systeme überhaupt, wie sie in der Mathematik vorliegt, nicht als Instrument materialer Forschung fungieren.

Die Phänomenologie ist nun in der Tat eine *rein deskriptive*, das Feld des transzendental reinen Bewußtseins in der *puren Intuition* durchforschende Disziplin. Die logischen Sätze, auf die sich zu berufen sie je Anlaß finden könnte, wären also durchaus logische *Axiome*, wie der Satz vom Widerspruch, deren allgemeine und absolute Geltung sie aber an ihren eigenen Gegebenheiten exemplarisch einsichtig machen könnte. Die formale Logik und die ganze Mathesis überhaupt können wir also in die ausdrücklich ausschaltende ἐποχή einbeziehen und in dieser Hinsicht der Rechtmäßigkeit der *Norm* gewiß sein, der wir als Phänomenologen folgen wollen: *Nichts in Anspruch zu nehmen, als was wir am Bewußtsein selbst, in reiner Immanenz uns wesensmäßig einsichtig machen können.*

Wir bringen uns damit zugleich zu expliziter Erkenntnis, daß eine deskriptive Phänomenologie von all jenen Disziplinen prinzipiell unabhängig ist. Mit Beziehung auf die philosophische Auswertung der Phänomenologie ist diese Feststellung nicht ohne Wichtigkeit, und es ist daher nützlich, sie bei dieser Gelegenheit sogleich zu notieren.

§ 60. *Die Ausschaltung material-eidetischer Disziplinen.*

Was nun die materialen eidetischen Sphären anbelangt, so ist für uns *eine* in solcher Weise ausgezeichnet, daß selbstverständlich an ihre Ausschaltung nicht gedacht werden kann: das ist die Wesenssphäre des phänomenologisch gereinigten Bewußtseins selbst. Auch wenn wir uns das Ziel stellten, das reine Bewußtsein in seinen singulären Besonderungen, also tatsachenwissenschaftlich aber doch nicht empirisch-psychologisch (denn wir bewegen uns im Bannkreis der phänomenologischen Ausschaltung der Welt), zu studieren, könnten wir das Apriori des Bewußtseins nicht entbehren. Tatsachenwissenschaft kann sich des Rechts nicht entäußern, von den Wesenswahrheiten Gebrauch zu machen, die sich auf die individuellen Gegenständlichkeiten *ihres eigenen* Gebietes beziehen. Nun ist aber, schon nach dem in der Einleitung Gesagten, gerade unsere Absicht,

die Phänomenologie selbst als eidetische Wissenschaft, als Wesenslehre des transzendental gereinigten Bewußtseins zu begründen.

Tun wir das, so umspannt sie als ihr eigen alle »immanenten Wesen«, d. i. diejenigen, die sich ausschließlich in den individuellen Vorkommnissen eines Bewußtseinsstromes vereinzeln in irgendwelchen dahinfließenden singulären Erlebnissen. Es ist nun von fundamentaler Bedeutung einzusehen, daß nicht etwa alle Wesen diesem Umkreise angehören, daß vielmehr genau wie für individuelle Gegenständlichkeiten der Unterschied zwischen immanenten und transzendenten statthat, so auch für die entsprechenden Wesen. So sind also »Ding«, »Raumgestalt«, »Bewegung«, »dingliche Farbe« u. dgl., aber auch »Mensch«, »menschliche Empfindung«, »Seele« und »seelisches Erlebnis« (Erlebnis im psychologischen Sinne), »Person«, »Charaktereigenschaft« u. dgl. transzendente Wesen. Wollen wir eine Phänomenologie als eine rein deskriptive Wesenslehre der immanenten Bewußtseinsgestaltungen, der im Rahmen der phänomenologischen Ausschaltung im Erlebnisstrom erfaßbaren Vorkommnisse, ausbilden, so gehört in diesen Rahmen nichts transzendent Individuelles, somit auch zu ihr keines der »transzendenten Wesen«, deren logischer Ort vielmehr in der Wesenslehre der betreffenden transzendenten Gegenständlichkeiten wäre.

Sie hat also in ihrer Immanenz keinerlei Seinssetzungen solcher Wesen, keinerlei Aussagen über ihre Geltung oder Nichtgeltung, bzw. über die ideale Möglichkeit ihnen entsprechender Gegenständlichkeiten zu machen und keine auf sie bezüglichen Wesensgesetze festzustellen.

Transzendent-eidetische Regionen und Disziplinen können für eine Phänomenologie, die sich wirklich an die reine Erlebnisregion binden will, prinzipiell keine Prämissen beisteuern. Da nun die Phänomenologie gerade in dieser Reinheit zu begründen, unser Ziel ist (gemäß der schon vorhin ausgesprochenen Norm), und da an der vollbewußten Durchführung in dieser Reinheit auch größte philosophische Interessen hängen, so vollziehen wir ausdrücklich eine Erweiterung der ursprünglichen Reduktion auf alle transzendent-eidetischen Gebiete und die ihnen zugehörigen Ontologien.

Also: Wie wir die wirkliche physische Natur und die empirischen Naturwissenschaften ausschalten, so auch die eidetischen, d. i. die Wissenschaften, welche das zu physischer Naturgegenständlichkeit als solcher wesensmäßig Gehörige erforschen. Geometrie, Phoronomie »reine« Physik der Materie erhalten ihre Klammern. Desgleichen, so wie wir alle Erfahrungswissenschaften von den animalischen Naturwesen und alle empirischen Geisteswissenschaften von personalen Wesen in personalen Verbänden, von Menschen als Subjekten der Geschichte, als Kulturträgern, aber auch von den Kulturgestaltungen selbst usw. ausgeschaltet haben, so schalten wir nun auch die diesen Gegenständlichkeiten entsprechenden eidetischen Wissenschaften aus. Wir tun es im voraus und in der Idee; denn bisher sind, wie allbekannt, diese eidetischen Wissenschaften (z. B. die rationale Psychologie Soziologie) zu keiner oder zu keiner reinen und einwandfreien Begründung gekommen.

Mit Rücksicht auf die philosophischen Funktionen, die die Phänomenologie zu übernehmen berufen ist, ist es auch hier wieder gut zum Ausdrucke zu bringen, daß in den gegebenen Ausführungen zugleich die absolute Independenz der Phänomenologie, wie von allen anderen, so auch von den material-eidetischen Wissenschaften festgestellt ist.

Die gegebenen Erweiterungen der phänomenologischen Reduktion haben offenbar nicht die grundlegende Bedeutung wie die ursprüngliche bloße Ausschaltung der natürlichen Welt und der auf sie bezüglichen Wissenschaften. Durch diese erste Reduktion wird ja die Blickwendung auf das phänomenologische Feld und die Erfassung seiner Gegebenheiten überhaupt erst möglich. Die übrigen Reduktionen, als die erste voraussetzend, sind also sekundär, aber darum keineswegs von geringer Bedeutung.

§ 61. Die methodologische Bedeutung der Systematik der phänomenologischen Reduktionen.

Für die phänomenologische Methode (und in weiterer Folge für die Methode transzendental-philosophischer Forschung überhaupt) hat eine systematische Lehre von den sämtlichen phänomenologischen Reduktionen, die wir hier zu entwerfen versucht haben, eine große Wichtigkeit. Ihre ausdrücklichen »Einklammerungen« haben die methodische Funktion, uns beständig daran zu erinnern, daß die betreffenden Seins- und Erkenntnissphären prinzipiell außerhalb derjenigen liegen, die als transzendental-phänomenologische erforscht werden sollen, und daß jedes Sicheindrängen von Prämissen, die jenen eingeklammerten Gebieten angehören, eine Anzeige ist für eine widersinnige Vermengung, für eine echte μετάβασις. Würde sich das phänomenologische Gebiet so unmittelbar selbstverständlich darbieten, wie die Gebiete der natürlichen Erfahrungseinstellung,

oder würde es sich durch bloßen Übergang von dieser zur eidetischen Einstellung ergeben, wie etwa das geometrische Gebiet im Ausgange vom empirisch Räumlichen: dann bedürfte es keiner umständlichen Reduktionen mit zugehörigen schwierigen Erwägungen. Es bedürfte auch nicht der Sorgfalt in der Scheidung der einzelnen Schritte, wenn nicht beständige Versuchungen zur fehlerhaften Metabasis, insbesondere auch bei der Interpretation der Gegenständlichkeiten der eidetischen Disziplinen, beständen. Es sind so starke Versuchungen, daß sie selbst den bedrohen, der sich in einzelnen Gebieten von den allgemeinen Mißdeutungen befreit hat.

An erster Stelle kommt hier die außerordentlich weitverbreitete Neigung unserer Zeit, das Eidetische zu psychologisieren. Ihr unterliegen auch viele, die sich Idealisten nennen, wie denn überhaupt die Wirksamkeit empiristischer Auffassungen auf idealistischer Seite eine starke ist. Wer Ideen, Wesen für »psychische Gebilde« ansieht, wer mit Rücksicht auf die Bewußtseinsoperationen, in welchen auf Grund exemplarischer Anschauungen von Dingen, mit dinglichen Farben, Gestalten usw. die »Begriffe« von Farbe, Gestalt gewonnen werden, das jeweilig resultierende Bewußtsein von diesen Wesen Farbe, Gestalt mit diesen Wesen selbst verwechselt, schreibt dem Bewußtseinsfluß als reelles Bestandstück zu, was ihm prinzipiell transzendent ist. Das ist aber einerseits ein Verderbnis der Psychologie, denn es betrifft schon das empirische Bewußtsein, andererseits (was uns hier angeht) ein Verderbnis der Phänomenologie. Es kommt also sehr viel darauf an, wenn die gesuchte Region wirklich gefunden werden soll, daß in dieser Hinsicht Klarheit geschaffen werde. Dies aber geschieht naturgemäß aut unserem Wege, zunächst in einer allgemeinen Rechtfertigung des Eidetischen überhaupt und dann, im Zusammenhange der Lehre von der phänomenologischen Reduktion, speziell als Ausschaltung des Eidetischen.

Nun mußte diese freilich eingeschränkt werden auf die Eidetik der transzendenten individuellen Gegenständlichkeiten in jedem Sinne. Hier kommt ein neues fundamentales Moment in Betracht. Haben wir uns schon von der Neigung zur Psychologisierung des Wesens und der Wesensverhalte befreit, so ist es ein neuer großer Schritt, der sich keineswegs so ohne weiteres mit dem ersten ergibt, daß man die folgenreiche Scheidung erkennt und überall konsequent berücksichtigt, die wir kurzweg als diejenige von immanenten und transzendenten Wesen bezeichnet haben. Auf der einen Seite Wesen von Gestaltungen des Bewußtseins selbst, auf der anderen

Wesen von bewußtseinstranszendenten individuellen Vorkommnissen, also Wesen von solchem, was sich in Bewußtseinsgestaltungen nur »bekundet«, sich z. B. durch sinnliche Erscheinungen bewußtseinsmäßig »konstituiert«.

Mir wenigstens ist der zweite Schritt noch nach dem ersten recht schwer geworden. Das kann jetzt einem aufmerksamen Leser der »Logischen Untersuchungen« nicht entgehen. In voller Entschiedenheit wird dort der erste Schritt vollzogen, das Eigenrecht des Eidetischen gegen dessen Psychologisierung wird ausführlich begründet — sehr gegen den Sinn der Zeit, die gegen den »Platonismus« und »Logizismus« so lebhaft reagierte. Was aber den zweiten Schritt anlangt, so wird er in einigen Theorien, wie in denen über die logisch-kategorialen Gegenständlichkeiten und über das gebende Bewußtsein von ihnen entschieden getan, während in anderen Ausführungen desselben Bandes das Schwanken offenbar ist, nämlich insofern der Begriff des logischen Satzes bald auf die logisch-kategoriale Gegenständlichkeit und bald auf das entsprechende, dem urteilenden Denken immanente Wesen bezogen wird. Es ist eben für den Anfänger in der Phänomenologie schwierig, in der Reflexion die verschiedenen Bewußtseinseinstellungen mit ihren verschiedenen gegenständlichen Korrelaten beherrschen zu lernen. Das aber gilt für alle Wesenssphären, die nicht zur Immanenz des Bewußtseins selbst gehören. Man muß nicht nur hinsichtlich der formallogischen, bzw. ontologischen Wesen und Wesensverhalte (also für Wesen wie »Satz«, »Schluß« u. dgl., aber auch »Zahl«, »Ordnung«, »Mannigfaltigkeit« usw.) diese Einsicht gewinnen, sondern auch hinsichtlich der Wesen, die entnommen sind der Sphäre der natürlichen Welt (wie »Ding«, »körperliche Gestalt« »Mensch«, »Person« usw.). Ein Index dieser Einsicht ist die erweiterte phänomenologische Reduktion. Das uns in ihrer Folge beherrschende praktische Bewußtsein, daß, wie die Sphäre der natürlichen Welt, so auch all diese eidetischen Sphären prinzipiell für den Phänomenologen hinsichtlich ihres wahrhaften Seins nicht als gegeben gelten dürfen; daß sie für die Sicherung der Reinheit seiner Forschungsregion urteilsmäßig eingeklammert werden müssen; daß all den bezüglichen Wissenschaften kein einziger Lehrsatz, ja nicht einmal ein Axiom entnommen und als Prämisse für phänomenologische Zwecke zugelassen werden darf — wird nun von großer methodologischer Bedeutung. Eben dadurch schützen wir uns methodisch vor jenen Vermengungen, die zu tief in uns, als geborenen Dogmatisten, verwurzelt sind, als daß wir sie sonst vermeiden könnten.

§ 62. Erkenntnistheoretische Vordeutungen. »Dogmatische« und phänomenologische Einstellung.

Ich gebrauchte soeben das Wort »Dogmatist«. Es wird sich noch zeigen, daß hier kein bloß analogischer Gebrauch desselben statthat, sondern daß der Anklang an Erkenntnistheoretisches aus dem eigenen Wesen der Sachen entspringt. Es hat guten Grund, hier des erkenntnistheoretischen Gegensatzes zwischen Dogmatismus und Kritizismus zu gedenken, und alle der Reduktion verfallenden Wissenschaften als dogmatische zu bezeichnen. Denn aus wesentlichen Quellen ist einzusehen, daß die einbezogenen Wissenschaften wirklich gerade diejenigen und alle diejenigen sind, welche der »Kritik« bedürfen, und zwar einer Kritik, die sie selbst prinzipiell nicht zu leisten vermögen, und daß andererseits die Wissenschaft, welche die einzigartige Funktion hat, für alle anderen und zugleich für sich selbst die Kritik zu leisten, keine andere als die Phänomenologie ist.[1] Genauer gesprochen: Es ist die auszeichnende Eigenheit der Phänomenologie, im Umfange ihrer eidetischen Allgemeinheit alle Erkenntnisse und Wissenschaften zu umspannen, und zwar in Hinsicht all dessen, was an ihnen unmittelbar einsichtig ist, oder zum mindesten es sein müßte, wenn sie echte Erkenntnisse wären. Sinn und Recht aller möglichen unmittelbaren Ausgangspunkte und aller unmittelbaren Schritte in möglicher Methode gehört in ihren Bannkreis. Somit liegen in der Phänomenologie alle eidetischen (also unbedingt allgemein gültigen) Erkenntnisse beschlossen, mit denen sich die auf beliebig vorzugebende Erkenntnisse und Wissenschaften bezogenen Radikalprobleme der »Möglichkeit« beantworten. Als angewandte Phänomenologie leistet sie also an jeder prinzipiell eigenartigen Wissenschaft die letztauswertende Kritik und damit insbesondere die letzte Sinnesbestimmung des »Seins« ihrer Gegenstände und die prinzipielle Klärung ihrer Methodik. So begreift es sich, daß die Phänomenologie gleichsam die geheime Sehnsucht der ganzen neuzeitlichen Philosophie ist. Zu ihr drängt es schon in der wunderbar tiefsinnigen Cartesianischen Fundamentalbetrachtung hin; dann wieder im Psychologismus der Lockeschen Schule, Hume betritt fast schon ihre Domäne, aber mit geblendeten Augen. Und erst recht erschaut sie Kant, dessen größte Intuitionen uns erst ganz verständlich werden, wenn wir uns das Eigentümliche des phänomenologischen Gebietes zur vollbewußten Klarheit erarbeitet haben. Es wird uns

1) Vgl. dazu oben § 26 S. 46f. Auf die Phänomenologie gründen sich dann natürlich die a. a. O. sog. spezifisch philosophischen Wissenschaften.

dann evident, daß Kants Geistesblick auf diesem Felde ruhte, obschon er es sich noch nicht zuzueignen und es als Arbeitsfeld einer eigenen strengen Wesenswissenschaft nicht zu erkennen vermochte. So bewegt sich z. B. die transzendentale Deduktion der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft eigentlich schon auf phänomenologischem Boden; aber Kant mißdeutet denselben als psychologischen und gibt ihn daher selbst wieder preis.

Indessen wir greifen damit künftigen Darstellungen (denen des dritten Buches dieser Arbeit) vor. Hier diene das vordeutend Gesagte zur Rechtfertigung, warum wir den Komplex der der Reduktion verfallenden Wissenschaften als dogmatischen bezeichnen und ihn der Phänomenologie, als einer Wissenschaft völlig anderer Dimension, gegenüberstellen. Zugleich kontrastieren wir parallel damit dogmatische und phänomenologische Einstellung, wobei offenbar die natürliche Einstellung sich der dogmatischen als Besonderheit unterordnet.

Anmerkung.

Der Umstand, daß die spezifisch phänomenologischen Ausschaltungen, die wir gelehrt haben, unabhängig sind von der eidetischen Ausschaltung individueller Existenz, legt die Frage nahe, ob denn nicht auch im Rahmen jener Ausschaltungen eine Tatsachenwissenschaft von den transzendental reduzierten Erlebnissen möglich sei. Diese Frage kann, wie jede prinzipielle Möglichkeitsfrage, nur auf dem Boden der eidetischen Phänomenologie entschieden werden. Sie beantwortet sich in einer Weise, daß es verständlich wird, warum jeder Versuch, naiv mit einer phänomenologischen Tatsachenwissenschaft anzuheben, vor Ausführung der phänomenologischen Wesenslehre, ein nonsens wäre. Es zeigt sich nämlich, daß es neben den außerphänomenologischen Tatsachenwissenschaften eine ihnen parallele und gleichgeordnete phänomenologische Tatsachenwissenschaft nicht geben kann, und zwar aus dem Grunde, weil die letzte Auswertung aller Tatsachenwissenschaften zu einer einheitlichen Verknüpfung der ihnen allen entsprechenden faktischen und als faktische Möglichkeiten motivierten phänomenologischen Zusammenhänge führt, welche verknüpfte Einheit nichts anderes ist, als das Feld der vermißten phänomenologischen Tatsachenwissenschaft Einem Hauptteil nach ist diese Wissenschaft also die durch die eidetische Phänomenologie ermöglichte »phänomenologische Umwendung« der gewöhnlichen Tatsachenwissenschaften, und es bleibt nur die Frage übrig, inwiefern von da aus ein Weiteres zu leisten wäre.

Dritter Abschnitt.

ZUR METHODIK UND PROBLEMATIK DER REINEN PHÄNOMENOLOGIE.

Erstes Kapitel.

Methodische Vorerwägungen.

§ 63. Die besondere Bedeutung methodischer Erwägungen für die Phänomenologie.

Beachten wir die Normen, welche uns die phänomenologischen Reduktionen vorschreiben, schalten wir genau, wie sie es fordern, alle Transzendenzen aus, nehmen wir die Erlebnisse also rein nach ihrem eigenen Wesen, so eröffnet sich uns nach allem Dargelegten ein Feld eidetischer Erkenntnisse. Es stellt sich, wenn man die Schwierigkeiten der Anfänge überwunden hat, als ein allseitig unendliches dar. Die Mannigfaltigkeit der Erlebnisarten und -formen mit ihren reellen und intentionalen Wesensbeständen ist eben eine unerschöpfliche, demgemäß auch die Mannigfaltigkeit in ihnen gründender Wesenszusammenhänge und apodiktisch notwendiger Wahrheiten. Also dieses unendliche Feld des Bewußtseinsapriori, das in seiner Eigenheit nie zu seinem Rechte gekommen, ja eigentlich nie gesehen worden ist, gilt es urbar zu machen und aus ihm vollwertige Früchte zu ziehen. Aber wie den richtigen Anfang finden? In der Tat, der Anfang ist hier das Schwierigste und die Situation eine ungewöhnliche. Nicht liegt das neue Feld so ausgebreitet vor unserem Blicke mit Füllen abgehobener Gegebenheiten, daß wir einfach zugreifen und der Möglichkeit sicher sein könnten, sie zu Objekten einer Wissenschaft zu machen, geschweige denn sicher der Methode, nach der hierbei vorzugehen wäre.

Es ist nicht so wie bei den Gegebenheiten der natürlichen Einstellung, insbesondere bei den Objekten der Natur, die uns durch beständige Erfahrung und durch die Denkübung von Jahrtausenden wohlvertraut sind, nach mannigfaltigen Eigenheiten, nach Elementen und Gesetzen, wenn wir selbsttätig forschend ihre Erkenntnis weiterzufördern versuchen. Alles Unbekannte ist dabei Horizont eines Bekannten. Alle methodische Bemühung knüpft an Gegebenes an, alle Fortbildung der Methode an schon vorhandene Methode; im allgemeinen handelt es sich um bloße Entwicklung von Spezialmethoden, die sich dem vorgegebenen und festen Stil einer bewährten wissenschaftlichen Methodik überhaupt einfügen und in ihrer Erfindung an diesem Stil die Leitung haben.

Wie anders in der Phänomenologie. Nicht nur daß es vor aller sachbestimmenden Methode schon einer Methode bedarf, nämlich um überhaupt das Sachfeld des transzendental reinen Bewußtseins in den erfassenden Blick zu bringen; nicht nur daß es dabei einer mühsamen Blickabwendung von den immerfort bewußten, also mit den neu intendierten gleichsam verflochtenen natürlichen Gegebenheiten bedarf, und so immer die Gefahr droht, die einen und anderen zu verwechseln: es fehlt auch all das, was uns für die natürliche Gegenstandssphäre zugute kommt, die Vertrautheit durch eingeübte Anschauung, die Gunst ererbter Theoretisierungen und sachgemäßer Methoden. Selbstverständlich fehlt es auch für die schon ausgebildete Methodik an dem entgegenkommenden Vertrauen, welches Nahrung ziehen könnte aus mannigfachen erfolgreichen und bewährten Anwendungen in den anerkannten Wissenschaften und der Praxis des Lebens.

Die neuauftretende Phänomenologie hat also mit einer Grundstimmung der Skepsis zu rechnen. Sie hat nicht bloß die Methode zu entwickeln, den neuartigen Sachen neuartige Erkenntnisse abzugewinnen, sie hat über Sinn und Geltung der Methode vollkommenste Klarheit zu schaffen, in der sie allen ernstlichen Einwänden standzuhalten vermag.

Dazu kommt — und das ist, weil auf Prinzipielles bezogen, sehr viel wichtiger — daß die Phänomenologie ihrem Wesen nach den Anspruch erheben muß, »erste« Philosophie zu sein und aller zu leistenden Vernunftkritik die Mittel zu bieten; daß sie daher die vollkommenste Voraussetzungslosigkeit und in Beziehung auf sich selbst absolute reflektive Einsicht fordert. Ihr eigenes Wesen ist es, vollkommenste Klarheit über ihr eigenes Wesen zu realisieren und somit auch über die Prinzipien ihrer Methode.

Aus diesen Gründen haben die sorgsamen Bemühungen um die Einsicht in die Grundstücke der Methode, also in das, was für die neue Wissenschaft gleich von Anfang an und beständig in ihrem Fortgange methodisch bestimmend ist, für die Phänomenologie eine ganz andere Bedeutung, als analoge Bemühungen für andere Wissenschaften sie je haben könnten.

§ 64. Die Selbst-Ausschaltung des Phänomenologen.

Zunächst sei ein methodisches Bedenken erwähnt, das gleich die ersten Schritte hemmen könnte.

Die gesamte natürliche Welt und alle transzendent-eidetischen Sphären schalten wir aus und sollen dadurch ein »reines« Bewußt-

sein gewinnen. Aber sagten wir nicht soeben, »wir« schalten aus, können wir Phänomenologen uns selbst, die wir doch auch Glieder der natürlichen Welt sind, außer Spiel setzen?

Man überzeugt sich bald, daß das gar keine Schwierigkeit hat, wofern wir nur den Sinn des »Ausschaltens« nicht verschoben haben. Wir können sogar ruhig fortfahren zu sprechen, wie wir als natürliche Menschen zu sprechen haben; denn als Phänomenologen sollen wir nicht aufhören, natürliche Menschen zu sein und uns auch in der Rede als das zu setzen. Aber als Stück der Methode, für die Feststellungen, die in das neu anzulegende Grundbuch der Phänomenologie einzutragen sind, geben wir uns die Norm phänomenologischer Reduktion, die sich auf unser empirisches Dasein mitbezieht, und die es uns verwehrt, einen Satz einzutragen, der explizite oder implizite derartige natürliche Setzungen enthält. Soweit es sich um individuelles Dasein handelt, verfährt der Phänomenologe nicht anders als jeder Eidetiker, z. B. der Geometer. In ihren wissenschaftlichen Abhandlungen sprechen die Geometer nicht selten von sich und ihrem Forschen; aber das mathematisierende Subjekt gehört nicht mit in den eidetischen Gehalt der mathematischen Sätze selbst.

§ 65. Die Rückbeziehung der Phänomenologie auf sich selbst.

Wieder könnte man daran Anstoß nehmen, daß wir in der phänomenologischen Einstellung den Blick auf irgendwelche reinen Erlebnisse richten, sie zu erforschen, daß aber die Erlebnisse dieser Forschung selbst, dieser Einstellung und Blickrichtung, in phänomenologischer Reinheit genommen, zugleich zum Gebiete des zu Erforschenden gehören sollen.

Auch das ist keine Schwierigkeit. Genau so verhält es sich ja in der Psychologie und desgleichen in der logischen Noetik. Das Denken des Psychologen ist selbst etwas Psychologisches, das Denken des Logikers ein Logisches, nämlich selbst mit in den Umfang der logischen Normen gehörig. Diese Rückbezogenheit auf sich selbst wäre nur besorglich, wenn von der phänomenologischen, psychologischen und logischen Erkenntnis des jeweiligen Denkens des jeweiligen Denkers die Erkenntnis aller übrigen Sachen in den bezüglichen Forschungsgebieten abhinge, was eine sichtlich widersinnige Voraussetzung ist.

Eine gewisse Schwierigkeit liegt freilich bei allen auf sich selbst zurückbezogenen Disziplinen darin, daß die erste Einführung, wie auch das erste forschende Eindringen in sie, mit methodischen Hilfsmitteln operieren muß, die sie hinterher erst wissenschaftlich endgültig zu formen haben. Ohne vorläufige und vorbereitende sachliche und methodische Erwägung kommt kein Entwurf neuer Wissenschaft zustande. Die Begriffe aber und die sonstigen methodischen Elemente, mit denen anfangende Psychologie, Phänomenologie usw. in solchen vorbereitenden Arbeiten operiert, sind selbst psychologische, phänomenologische usw. und gewinnen ihre wissenschaftliche Prägung erst im System der schon begründeten Wissenschaft.

In dieser Richtung liegen offenbar keine ernstlichen Bedenken, welche der wirklichen Ausführung solcher Wissenschaften und insbesondere der Phänomenologie hinderlich sein könnten. Will sie nun gar eine Wissenschaft im Rahmen bloßer unmittelbarer Intuition sein, eine rein »deskriptive« Wesenswissenschaft, so ist das Allgemeine ihres Verfahrens vorgegeben als ein ganz Selbstverständliches. Sie hat sich reine Bewußtseinsvorkommnisse exemplarisch vor Augen zu stellen, sie zu vollkommener Klarheit zu bringen, an ihnen innerhalb dieser Klarheit Analyse und Wesenserfassung zu üben, den einsichtigen Wesenszusammenhängen nachzugehen, das jeweils Geschaute in getreu begriffliche Ausdrücke zu fassen, die sich ihren Sinn rein durch das Geschaute, bzw. generell Eingesehene vorschreiben lassen usw. Dient dieses Verfahren, naiv betätigt, vorerst nur dazu, sich im neuen Gebiete umzutun, das Sehen, Erfassen, Analysieren in ihm im allgemeinen einzuüben und mit seinen Gegebenheiten ein wenig bekannt zu werden, so übernimmt nun wissenschaftliche Reflexion über das Wesen des Verfahrens selbst, über das Wesen der in ihm spielenden Gegebenheitsarten, über Wesen, Leistung, Bedingungen vollkommener Klarheit und Einsicht, sowie vollkommen getreuen und festen begrifflichen Ausdrucks, und was dergleichen mehr, die Funktion einer generellen und logisch strengen Begründung der Methode. Bewußt befolgt, nimmt sie nun den Charakter und Rang wissenschaftlicher Methode an, die im gegebenen Falle, in Anwendung der streng formulierten methodischen Normen, begrenzende und bessernde Kritik zu üben gestattet. Die wesentliche Bezogenheit der Phänomenologie auf sich selbst zeigt sich hier darin, daß, was da in der methodischen Reflexion unter den Titeln Klarheit, Einsicht, Ausdruck u. dgl. erwogen und festgestellt wird, seinerseits selbst zur phänomenologischen Domäne gehört, daß all die reflexiven Analysen phänomenologische Wesensanalysen sind und die gewonnenen methodologischen Einsichten hinsichtlich ihrer Feststellung selbst unter den Normen stehen, die sie

formulieren. In neuen Reflexionen muß man sich davon also jederzeit überzeugen können, daß die in den methodologischen Aussagen ausgesagten Sachverhalte in vollkommener Klarheit zu geben seien, daß die benutzten Begriffe sich dem Gegebenen wirklich treu anpassen usw.

Das Gesagte gilt offenbar für alle auf die Phänomenologie bezüglichen methodologischen Untersuchungen, wie weit wir ihren Rahmen auch spannen mögen, und so versteht es sich, daß diese ganze Schrift, die der Phänomenologie den Weg bereiten will, ihrem Inhalte nach selbst durch und durch Phänomenologie ist.

§ 66. Getreuer Ausdruck klarer Gegebenheiten. Eindeutige Termini.

Verfolgen wir die allerallgemeinsten methodologischen Gedanken, die im vorigen Paragraphen hervorgetreten sind, sogleich ein Stück weiter. In der Phänomenologie, die nichts anderes als Wesenslehre innerhalb reiner Intuition sein will, vollziehen wir also an exemplarischen Gegebenheiten transzendental reinen Bewußtseins unmittelbare Wesenserschauungen und fixieren sie begrifflich, bzw. terminologisch. Die benutzten Worte mögen aus der allgemeinen Sprache stammen, vieldeutig, ihrem wechselnden Sinne nach vage sein. Sowie sie sich in der Weise aktuellen Ausdrucks mit dem intuitiv Gegebenen »decken«, nehmen sie einen bestimmten, als ihren hic et nunc aktuellen und klaren Sinn an; und von hier aus können sie wissenschaftlich fixiert werden.

Mit dem bloßen Vollzuge der Anwendung des Wortes in getreuer Anpassung an das intuitiv erfaßte Wesen ist ja nicht alles getan — auch wenn auf seiten dieser intuiven Erfassung das Nötige voll geleistet ist. Wissenschaft ist nur möglich, wo die Denkresultate aufbewahrbar sind in Form des Wissens und für weiteres Denken verwendbar in Form eines Systems von Aussagesätzen, die dem logischen Sinne nach deutlich sind, aber ohne Klarheit der Vorstellungsunterlagen, also ohne Einsicht verstanden, bzw. urteilsmäßig aktualisiert werden können. Freilich fordert sie zugleich subjektive und objektive Vorkehrungen für die beliebige (und zwar intersubjektive) Herstellung der zugehörigen Begründungen und aktuellen Einsichten.

Zu all dem gehört nun auch, daß dieselben Worte und Sätze eindeutige Zuordnung erhalten zu gewissen intuitiv faßbaren Wesen, die ihren »erfüllenden Sinn« ausmachen. Auf Grund der Intuition und wohleingeübter emplarischer Einzelanschauungen werden sie

also mit deutlichen und einzigen Bedeutungen ausgestattet (gleichsam unter »Durchstreichung« der gewohnheitsmäßig unter Umständen sich aufdrängenden anderen Bedeutungen) derart, daß sie in allen möglichen Zusammenhängen aktuellen Denkens ihre Denkbegriffe festhalten und die Anpassungsfähigkeit an andere intuitive Gegebenheiten mit anderen erfüllenden Wesen verlieren. Immerfort bedarf es, da aus guten Gründen in den allgemein geltenden Sprachen fremde Kunstworte möglichst vermieden werden, gegenüber den bestehenden Vieldeutigkeiten des gemeinen Wortgebrauchs der Vorsicht und der öfteren Nachprüfung, ob das im früheren Zusammenhange Fixierte im neuen wirklich in gleichem Sinn angewendet sei. Doch es ist hier nicht der Ort, auf diese und ähnliche Regeln (z. B. auch auf solche, die zur Wissenschaft als einem Gebilde intersubjektiver Zusammenarbeit Beziehung haben) näher einzugehen.

§ 67. Methode der Klärung. »Gegebenheitsnähe« und »Gegebenheitsferne«.

Von größerem Interesse sind für uns methodische Erwägungen, die sich statt auf den Ausdruck, auf die durch ihn auszudrückenden und vordem zu erfassenden Wesen und Wesenszusammenhänge beziehen. Richtet sich der forschende Blick auf Erlebnisse, so werden sie sich im allgemeinen in einer Leerheit und vagen Ferne darbieten, die sie weder zu einer singulären, noch zu einer eidetischen Feststellung verwendbar macht. Anders verhielte es sich, wenn wir, statt für sie selbst vielmehr für ihre Gegebenheitsweise interessiert, das Wesen der Leere und Vagheit selbst erforschen wollten, die ihrerseits hierbei nicht vage, sondern in vollster Klarheit zur Gegebenheit kommen. Soll aber das vage Bewußte selbst, etwa das unklar Vorschwebende der Erinnerung oder Phantasie seine eigenen Wesen hergeben, so kann das, was es hergibt, nur ein Unvollkommenes sein; d. h. wo die der Wesenserfassung zugrunde liegenden Einzelanschauungen von niederer Klarheitsstufe sind, da sind es auch die Wesenserfassungen, und korrelativ ist das Erfaßte in seinem Sinn »unklar«, es hat seine Verschwommenheiten, seine äußeren und inneren Ungeschiedenheiten. Es wird unmöglich oder »nur im rohen« möglich zu entscheiden, ob das hier und dort Erfaßte dasselbe (bzw. dasselbe Wesen) sei oder ein verschiedenes; es kann nicht festgestellt werden, was wirklich an Komponenten darin liegt, und was die ev. schon in vager Abhebung sich zeigenden, sich schwankend andeutenden Komponenten »eigentlich sind«.

Es gilt also, was jeweils in fließender Unklarheit, in größerer oder geringerer Anschauungsferne vorschwebt, zur normalen Nähe, zur vollkommenen Klarheit heranzubringen, um an ihm entsprechend wertvolle Wesensintuitionen zu üben, in denen die intendierten Wesen und Wesensverhältnisse zu vollkommener Gegebenheit gelangen.

Die Wesenserfassung hat demnach selbst ihre Klarheitsstufen, so wie das vorschwebende Einzelne. Es gibt aber für jedes Wesen, ebenso wie für das ihm entsprechende Moment am Individuellen, sozusagen eine absolute Nähe, in der seine Gegebenheit eine in Hinsicht auf diese Stufenreihe absolute ist, d. h. reine Selbstgegebenheit. Das Gegenständliche ist nicht nur überhaupt als »selbst« vor dem Blicke stehend und als »gegeben« bewußt, sondern als rein gegebenes Selbst, ganz und gar, wie es in sich selbst ist. Soweit noch ein Rest von Unklarheit verbleibt, soweit verschattet er in dem »selbst« Gegebenen Momente, die somit in den Lichtkreis des Reingegebenen nicht hineinreichen. Im Falle der vollen Unklarheit, dem Gegenpol der vollen Klarheit, ist gar nichts zu einer Gegebenheit gekommen, das Bewußtsein ist ein »dunkles«, gar nicht mehr anschauendes, im eigentlichen Sinne überhaupt nicht mehr »gebendes«. Wir haben darnach zu sagen:

Gebendes Bewußtsein im prägnanten Sinne und anschauliches, gegenüber unanschaulichem, klares gegenüber dunklem, das deckt sich. Desgleichen: Stufen der Gegebenheit, der Anschaulichkeit, der Klarheit. Die Nullgrenze ist die Dunkelheit, die Einsgrenze ist die volle Klarheit, Anschaulichkeit, Gegebenheit.

Dabei ist aber Gegebenheit nicht zu verstehen als originäre Gegebenheit, somit nicht als wahrnehmungsmäßige. Das »selbstgegeben« identifizieren wir nicht mit dem »originär-gegeben«, dem »leibhaft«. In dem bestimmt bezeichneten Sinne »gegeben« und »selbstgegeben« ist einerlei, und die Verwendung des überfüllten Ausdrucks soll uns nur dazu dienen, um die Gegebenheit im weiteren Sinne, in dem schließlich von jedem Vorstelligen gesagt wird, es sei in der Vorstellung (aber etwa »in leerer Weise«) gegeben, auszuschließen.

Unsere Bestimmungen gelten ferner, wie ohne weiteres sichtlich ist, für beliebige Anschauungen, bzw. Leervorstellungen, also auch ohne Einschränkung hinsichtlich der Gegenständlichkeiten, obschon wir hier nur interessiert sind für Ge-

gebenheitsweisen von Erlebnissen und ihren phänomenologischen (reellen und intentionalen) Beständen.

Mit Rücksicht auf künftige Analysen ist aber auch zu beachten, daß das Wesentlichste der Sachlage erhalten bleibt, ob der Blick des reinen Ich durch das betreffende Bewußtseinserlebnis hindurchgeht, deutlicher gesprochen, ob sich das reine Ich einem »Gegebenen« »zuwendet« und es ev. »erfaßt« oder nicht. Also kann z. B. »wahrnehmungsmäßig gegeben« — anstatt so viel wie »wahrgenommen« im eigentlichen und normalen Sinne der Seinserfassung dieses Gegebenen — auch bloß besagen »wahrnehmungsbereit«; ebenso brauchte »phantasiemäßig gegeben« noch nicht zu besagen »phantasierend erfaßt«, und so überhaupt, und zwar auch in Hinsicht auf alle Klarheits-, bzw. Dunkelheitsstufen. Es sei im voraus auf die später näher zu besprechende »Bereitschaft« hingewiesen, aber zugleich bemerkt, daß wir unter dem Titel Gegebenheit, wo nichts Gegenteiliges beigefügt oder im Zusammenhange selbstverständlich ist, die Erfaßtheit, und bei der Wesensgegebenheit die originäre Erfaßtheit mitverstehen.

§ 68. Echte und unechte Klarheitsstufen. Das Wesen der normalen Klärung.

Es bedarf aber noch der Fortführung unserer Beschreibungen. Sprechen wir von Gegebenheits- oder Klarheitsstufen, so müssen wir unterscheiden zwischen echten graduellen Stufen der Klarheit, denen man auch graduelle Stufen innerhalb der Dunkelheit anreihen darf; und unechten Klarheitsstufen, nämlich extensiven Erweiterungen des Umfanges der Klarheit, ev. unter gleichzeitiger intensiver Klarheitssteigerung.

Ein schon gegebenes, schon wirklich angeschautes Moment kann in größerer oder geringerer Klarheit gegeben sein, z. B. ein Ton, eine Farbe. Schließen wir alle über das anschaulich Gegebene hinausreichenden Auffassungen aus. Dann haben wir es mit graduellen Abstufungen zu tun, die sich in dem Rahmen bewegen, in dem das Anschauliche eben wirklich anschaulich ist; die Anschaulichkeit als solche läßt unter dem Titel Klarheit kontinuierliche intensitätsartige Unterschiede zu, wie Intensitäten mit Null anhebend, aber nach oben mit einer festen Grenze abschließend. Auf diese weisen, möchte man sagen, die niederen Stufen in gewisser Art hin; in einem Modus unvollkommener Klarheit eine Farbe anschauend, »meinen« wir die Farbe, wie sie »an sich selbst« ist, das ist eben die in vollkommener Klarheit gegebene. Indessen darf man sich durch das Bild vom Hin-

weisen nicht irreführen lassen — als ob eine Sache Zeichen für eine andere wäre — und ebensowenig darf man hier (wir erinnern an schon früher einmal Bemerktes[1]) von einer Darstellung des klaren »Ansichselbst« durch das Unklare sprechen: etwa so, wie sich eine dingliche Eigenschaft in der Anschauung durch ein Empfindungsmoment »darstellt«, nämlich abschattet. Die graduellen Klarheitsunterschiede sind durchaus eigenartige der Gegebenheitsweise.

Ganz anders steht es nun, wo eine über das anschaulich Gegebene hinausreichende Auffassung mit der wirklich anschaulichen Auffassung Leerauffassungen verwebt und nun quasi-graduell immer mehr von dem Leervorstelligen anschaulich, bzw. von dem schon Anschaulichen leer-vorstellig werden kann. Das Sich-klar-machen besteht also hier in zweierlei miteinander sich verbindenden Prozessen: in Prozessen der Veranschaulichung und in solchen der Steigerung der Klarheit des schon Anschaulichen.

Damit ist aber das Wesen der normalen Klärung beschrieben. Denn das ist die Regel, daß keine puren Anschauungen vorliegen, bzw. pure Leervorstellungen in pure Anschauungen übergehen; vielmehr spielen, ev. als Zwischenstufen, die unreinen Anschauungen eine Hauptrolle, die ihr Gegenständliches nach gewissen Seiten oder Momenten zur Anschauung bringen, nach anderen bloß leer vorstellen.

§ 69. Die Methode vollkommen klarer Wesenserfassung.

Die vollkommen klare Erfassung hat den Vorzug, daß sie ihrem Wesen nach absolut zweifellose Identifizierung und Unterscheidung, Explizierung, Beziehung usw. gestattet, also den »einsichtigen« Vollzug aller »logischen« Akte. Dahin gehören auch die Akte der Wesenserfassung, auf deren gegenständliche Korrelate sich, wie oben schon gesagt, die jetzt näher geklärten Klarheitsunterschiede übertragen, wie sich andererseits auf die Erzielung vollkommener Wesensgegebenheit unsere soeben gewonnenen methodologischen Erkenntnisse übertragen.

Im allgemeinen erfordert also die Methode, die ein Grundstück der Methode eidetischer Wissenschaft überhaupt ist, ein schrittweises Vorgehen. Die der Wesenserfassung dienenden Einzelanschauungen mögen soweit schon klar sein, um ein Wesensallgemeines völlig klar zu gewinnen, das aber nicht soweit

1) Vgl. oben § 44, S. 83.

reicht als die leitende Intention; es fehlt Klarheit auf seiten der näheren Bestimmungen der mitverflochtenen Wesen, es bedarf also eines Näherbringens der exemplarischen Einzelheiten oder einer Neubeschaffung besser passender, an denen die in Verworrenheit und Dunkelheit intendierten Einzelzüge sich abheben und dann zu klarster Gegebenheit gebracht werden können.

Ein Näherbringen vollzieht sich hier überall auch schon in der Dunkelheitssphäre. Das dunkel Vorstellige tritt uns in eigener Weise näher, es klopft schließlich an der Pforte der Anschauung an, es braucht sie darum nicht zu überschreiten (und kann es vielleicht nicht »vermöge psychologischer Hemmungen«).

Zu erwähnen ist ferner, daß das jeweilig Gegebene zumeist umringt ist von einem Hof von unbestimmter Bestimmbarkeit, der seine Weise der »entfaltenden« Näherbringung im Auseinandergehen in Vorstellungsreihen hat, zunächst etwa wiederum im Dunkel, dann von neuem in der Sphäre der Gegebenheit, bis das Intendierte in den scharf erhellten Kreis der vollkommenen Gegebenheit tritt.

Es sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß es wohl zu viel gesagt wäre, daß alle Evidenz der Wesenserfassung volle Klarheit der unterliegenden Einzelheiten in ihrer Konkretion erfordere. Allgemeinste Wesensunterschiede, wie die zwischen Farbe und Ton, zwischen Wahrnehmung und Wille, zu erfassen, genügt es wohl, die Exempel in niederer Klarheitsstufe gegeben zu haben. Es ist, als ob an ihnen schon das Allgemeinste, die Gattung (Farbe überhaupt, Ton überhaupt) voll gegeben wäre, aber noch nicht die Differenz. Das ist eine anstößige Rede, aber ich wüßte sie nicht zu vermeiden. Man vergegenwärtige sich die Sachlage in lebendiger Intuition.

§ 70. Die Rolle der Wahrnehmung in der Methode der Wesensklärung. Die Vorzugsstellung der freien Phantasie.

Heben wir noch einige besonders wichtige Züge der Methode der Wesenserfassung hervor.

Es gehört zum allgemeinen Wesen der unmittelbar intuitiven Wesenserfassung, daß sie (wir haben darauf schon Gewicht gelegt[1]) auf Grund bloßer Vergegenwärtigung von exemplarischen Einzelheiten vollzogen werden kann. Vergegenwärtigung, z. B. Phantasie, kann aber, wie wir soeben ausgeführt haben, so voll-

1) Vgl. § 4, S. 12f.

kommen klar sein, daß sie vollkommene Wesenserfassungen und Wesenseinsichten ermöglicht. Im allgemeinen hat die originär-gebende Wahrnehmung ihre Vorzüge gegenüber allen Arten von Vergegenwärtigungen; insbesondere natürlich die äußere Wahrnehmung. Das aber nicht bloß als erfahrender Akt für Daseinsfeststellungen, die hier ja nicht in Frage kommen, sondern als Unterlage für phänomenologische Wesensfeststellungen. Äußere Wahrnehmung hat ihre vollkommene Klarheit für alle gegenständlichen Momente, die wirklich in ihr im Modus der Originarität zur Gegebenheit gekommen sind. Sie bietet aber auch, ev. unter Mitwirkung der auf sie zurückbezogenen Reflexion, klare und standhaltende Vereinzelungen für allgemeine Wesensanalysen phänomenologischer Art, des näheren sogar für Aktanalysen. Der Zorn mag durch Reflexion verrauchen, sich inhaltlich schnell modifizieren. Er ist auch nicht immer bereit wie die Wahrnehmung, nicht durch bequeme experimentelle Veranstaltungen jederzeit zu erzeugen. Ihn in seiner Originarität reflektiv studieren, heißt einen verrauchenden Zorn studieren; was zwar keineswegs bedeutungslos ist, aber vielleicht nicht das, was studiert werden sollte. Die äußere Wahrnehmung hingegen, die so viel zugänglichere, »verraucht« nicht durch Reflexion, ihr allgemeines Wesen und das Wesen der ihr allgemein zugehörigen Komponenten und Wesenskorrelate können wir im Rahmen der Originarität studieren ohne besondere Bemühungen um Herstellung der Klarheit. Sagt man, daß auch Wahrnehmungen ihre Klarheitsunterschiede haben, nämlich mit Beziehung auf die Fälle der Wahrnehmung im Dunkel, im Nebel usw., so wollen wir uns hier nicht in nähere Erwägungen einlassen, ob diese Unterschiede so ganz gleich zu stellen wären den vorhin besprochenen. Es genügt, daß Wahrnehmung nicht normalerweise umnebelt ist, und klare Wahrnehmung, wie solche benötigt wird, uns jederzeit zu Gebote steht.

Wären nun die Vorzüge der Originarität methodisch sehr wichtig, so hätten wir jetzt Erwägungen anzustellen, wo und wie und in welchem Umfange sie in den verschiedenen Erlebnisarten realisierbar sei; welche der Erlebnisarten dem so sehr bevorzugten Gebiete der sinnlichen Wahrnehmung in dieser Hinsicht besonders nahe kommen, und was dergleichen mehr. Indessen von all dem können wir absehen. Es gibt Gründe, um derentwillen in der Phänomenologie, wie in allen eidetischen Wissenschaften, Vergegenwärtigungen und, genauer gesprochen, freie Phantasien eine Vorzugsstellung gegenüber den Wahrnehmungen gewinnen, und das sogar in der Phänomenologie der Wahrnehmung selbst, die der Empfindungsdaten freilich ausgeschlossen.

Der Geometer operiert in seinem forschenden Denken unvergleichlich mehr in der Phantasie, als in der Wahrnehmung an der Figur oder dem Modell; und zwar auch der »reine« Geometer, nämlich derjenige, der auf die algebraische Methodik verzichtet. In der Phantasie muß er sich freilich um klare Anschauungen bemühen, dessen ihn die Zeichnung und das Modell enthebt. Aber in wirklichem Zeichnen und Modellieren ist er gebunden, in der Phantasie hat er die unvergleichliche Freiheit in der willkürlichen Umgestaltung der fingierten Figuren, in der Durchlaufung kontinuierlich modifizierter möglicher Gestaltungen, also in der Erzeugung einer Unzahl neuer Gebilde; eine Freiheit, die ihm den Zugang in die Weiten der Wesensmöglichkeiten mit ihren unendlichen Horizonten von Wesenserkenntnissen allererst eröffnet. Die Zeichnungen folgen daher normalerweise den Phantasiekonstruktionen und dem auf ihrem Grunde sich vollziehenden eidetisch reinen Denken nach und dienen hauptsächlich dazu, Etappen des vordem schon vollzogenen Prozesses zu fixieren, und ihn dadurch leichter wieder zu vergegenwärtigen. Auch wo im Hinblick auf die Figur »nachgedacht« wird, sind die neu sich anknüpfenden Denkprozesse ihrer sinnlichen Unterlage nach Phantasieprozesse, deren Resultate die neuen Linien an der Figur fixieren.

Für den Phänomenologen. der es mit reduzierten Erlebnissen und wesensmäßig zugehörigen Korrelaten zu tun hat, liegt die Sache dem Allgemeinsten nach nicht anders. Auch der phänomenologischen Wesensgestaltungen sind unendlich viele. Von dem Hilfsmittel originärer Gegebenheit kann auch er nur einen beschränkten Gebrauch machen. Zu freiem Gebote stehen ihm zwar in originärer Gegebenheit alle Haupttypen von Wahrnehmungen und Vergegenwärtigungen, nämlich als perzeptive Exemplifizierungen für eine Phänomenologie der Wahrnehmung, der Phantasie, Erinnerung usw. Ebenso verfügt er in der Sphäre der Originarität für das Allgemeinste über Exempel für Urteile, Vermutungen, Gefühle, Wollungen. Aber selbstverständlich nicht für alle möglichen besonderen Gestaltungen, ebensowenig, wie der Geometer über Zeichnungen und Modelle für die unendlich vielen Arten von Körpern verfügt. Jedenfalls fordert auch hier die Freiheit der Wesensforschung notwendig das Operieren in der Phantasie.

Andererseits gilt es natürlich (und wieder wie in der Geometrie, die neuerdings nicht umsonst auf Modellsammlungen u. dgl.

großen Wert legt), die Phantasie reichlich zu üben in der hier erforderten vollkommenen Klärung, in der freien Umgestaltung der Phantasiegegebenheiten, vordem aber sie auch zu befruchten durch möglichst reiche und gute Beobachtungen in der originären Anschauung: wobei diese Befruchtung natürlich nicht besagt, daß Erfahrung als solche eine Geltung begründende Funktion habe. Außerordentlich viel Nutzen ist zu ziehen aus den Darbietungen der Geschichte, in noch reicherem Maße aus denen der Kunst und insbesondere der Dichtung, die zwar Einbildungen sind, aber hinsichtlich der Originalität der Neugestaltungen, der Fülle der Einzelzüge, der Lückenlosigkeit der Motivation über die Leistungen unserer eigenen Phantasie hoch emporragen und zudem durch die suggestive Kraft künstlerischer Darstellungsmittel sich bei verstehendem Auffassen mit besonderer Leichtigkeit in vollkommen klare Phantasien umsetzen.

So kann man denn wirklich, wenn man paradoxe Reden liebt, sagen und, wenn man den vieldeutigen Sinn wohl versteht, in strikter Wahrheit sagen, daß die »Fiktion« das Lebenselement der Phänomenologie, wie aller eidetischen Wissenschaft, ausmacht, daß Fiktion die Quelle ist, aus der die Erkenntnis der »ewigen Wahrheiten« ihre Nahrung zieht.[1]

§ 71. Das Problem der Möglichkeit einer deskriptiven Eidetik der Erlebnisse.

Wiederholt haben wir im Vorangegangenen die Phänomenologie geradezu als eine deskriptive Wissenschaft bezeichnet. Da erhebt sich wieder eine methodische Grundfrage und ein Bedenken, das uns, begierig in das neue Gebiet einzudringen, hemmt. Ist es richtig, der Phänomenologie die Ziele bloßer Deskription zu stecken? Eine deskriptive Eidetik — ist das nicht überhaupt etwas Verkehrtes?

Die Motive zu solchen Fragen liegen uns allen nahe genug. Wer sich in unserer Weise in eine neue Eidetik sozusagen hineintastet, fragend, was hier für Forschungen möglich, welche Ausgänge zu nehmen, welche Methoden zu befolgen seien, blickt unwillkürlich auf die alten, hochentwickelten eidetischen Disziplinen hin, also auf die mathematischen, insbesondere auf Geometrie und Arithmetik. Wir merken aber sogleich, daß diese Disziplinen in unserem Falle nicht zur Leitung berufen sein können, daß in ihnen die Verhältnisse wesentlich anders liegen müssen. Für denjenigen, der noch kein Stück echter phänomenologischer Wesensanalyse kennen gelernt hat, liegt hier einige Gefahr, an der Möglichkeit einer Phänomenologie irre zu werden. Da die mathematischen Disziplinen die einzigen sind, die zur Zeit in wirksamer Weise die Idee wissenschaftlicher Eidetik vertreten können, so bleibt zunächst der Gedanke fern, es könne noch andersartige eidetische Disziplinen geben, nicht-mathematische, ihrem ganzen theoretischen Typus nach grundverschieden von den bekannten. Hat man sich also durch allgemeine Erwägungen für das Postulat einer phänomenologischen Eidetik gewinnen lassen, so wird der sofort mißratende Versuch, so etwas wie eine Mathematik der Phänomene zu etablieren, zu einer Preisgabe der Idee einer Phänomenologie verleiten können. Das aber wäre erst recht verkehrt.

Machen wir uns das Eigentümliche mathematischer Disziplinen im Gegensatz zu dem einer Wesenslehre der Erlebnisse dem Allgemeinsten nach klar und damit klar, was für Ziele und Methoden es eigentlich sind, die in der Erlebnissphäre prinzipiell unangemessen sein sollen.

1) Ein Satz, der sich als Zitat besonders eignen dürfte, die eidetische Erkenntnisweise naturalistisch zu verhöhnen.

§ 72. Konkrete, abstrakte, »mathematische« Wesenswissenschaften.

Wir nehmen den Ausgang von der Unterscheidung der Wesen und Wesenswissenschaften in materiale und formale. Die formalen und damit den ganzen Inbegriff der formalen mathematischen Disziplinen können wir ausscheiden, da die Phänomenologie offenbar zu den materialen eidetischen Wissenschaften gehört. Kann die Analogie überhaupt methodisch leitend sein, so wird sie am kräftigsten wirken, wenn wir auf materiale mathematische Disziplinen, wie z. B. die Geometrie, uns beschränken, und daher spezieller fragen, ob eine Phänomenologie als eine »Geometrie« der Erlebnisse konstituiert werden müsse, bzw. konstituiert werden könne.

Um hier die erwünschte Einsicht zu gewinnen, ist es notwendig, einige wichtige Bestimmungen aus der allgemeinen Wissenschaftstheorie vor Augen zu haben.[1]

Jede theoretische Wissenschaft verknüpft eine ideell geschlossene Gesamtheit durch Beziehung auf ein Erkenntnisgebiet, das seinerseits bestimmt ist durch eine obere Gattung. Eine radikale Einheit ge-

1) Vgl. zu den weiteren Ausführungen das 1. Kapitel des I. Abschnittes, besonders §§ 12, 15 und 16.

winnen wir erst durch Rückgang auf die schlechthin oberste Gattung, also auf die jeweilige Region und die regionalen Gattungskomponenten, d. i. auf die in der regionalen Gattung sich einigenden und sich ev. aufeinander gründenden obersten Gattungen. Der Bau der obersten konkreten Gattung (der Region) aus teils disjunkten, teils ineinander fundierten (und in dieser Weise einander umschließenden) obersten Gattungen entspricht dem Bau der zugehörigen Konkreta aus teils disjunkten, teils ineinander fundierten niedersten Differenzen; z. B. bei dem Dinge zeitliche, räumliche und materielle Bestimmtheit. Jeder Region entspricht eine regionale Ontologie mit einer Reihe selbständig geschlossener, ev. aufeinander ruhender regionaler Wissenschaften, eben den obersten Gattungen entsprechend, die in der Region ihre Einheit haben. Untergeordneten Gattungen entsprechen bloße Disziplinen oder sog Theorien, z. B. der Gattung Kegelschnitt die Disziplin von den Kegelschnitten. Eine solche Disziplin hat begreiflicherweise keine volle Selbständigkeit, sofern sie naturgemäß in ihren Erkenntnissen und Erkenntnisbegründungen über das gesamte Fundament von Wesenserkenntnissen wird verfügen müssen, das in der obersten Gattung seine Einheit hat.

Je nachdem oberste Gattungen regionale (konkrete) sind oder bloß Komponenten solcher Gattungen, sind die Wissenschaften konkrete oder abstrakte. Die Scheidung korrespondiert offenbar derjenigen zwischen konkreten und abstrakten Gattungen überhaupt.[1] Dem Gebiete gehören darnach einmal konkrete Gegenstände an, wie in der Eidetik der Natur, das andere Mal abstrakte, wie Raumgestalten, Zeit- und Bewegungsgestalten. Die Wesensbeziehung aller abstrakten Gattungen auf konkrete und zuletzt auf regionale gibt allen abstrakten Disziplinen und vollen Wissenschaften Wesensbeziehung zu konkreten, den regionalen.

Der Scheidung der eidetischen Wissenschaften läuft übrigens genau parallel eine solche der Erfahrungswissenschaften. Sie sondern sich wieder nach den Regionen. Wir haben z. B. eine physische Naturwissenschaft und alle einzelnen Naturwissenschaften sind eigentlich bloße Disziplinen: der mächtige Bestand nicht nur an eidetischen, sondern auch empirischen Gesetzen, welche zur physischen Natur überhaupt, vor aller Sonderung in Natursphären, gehören, gibt ihnen Einheit. Im übrigen können auch verschiedene Regionen durch empirische Regelungen sich verknüpft erweisen, so z. B. die Region des Physischen und die des Psychischen.

1) Vgl. oben § 15, S. 30.

Blicken wir nun auf die bekannten eidetischen Wissenschaften hin, so fällt es uns auf, daß sie nicht beschreibend vorgehen, daß z. B. die Geometrie nicht die niedersten eidetischen Differenzen, also die unzähligen in den Raum zu zeichnenden Raumgestalten in Einzelintuitionen erfaßt, beschreibt und klassifizierend ordnet, wie es die deskriptiven Naturwissenschaften hinsichtlich der empirischen Naturgestaltungen tun. Die Geometrie fixiert vielmehr einige wenige Arten von Grundgebilden, die Ideen Körper, Fläche, Punkt, Winkel u. dgl., dieselben, die in den »Axiomen« die bestimmende Rolle spielen. Mit Hilfe der Axiome, d. i. der primitiven Wesensgesetze, ist sie nun in der Lage, alle im Raume »existierenden«, d. i. ideal möglichen Raumgestalten und alle zu ihnen gehörigen Wesensverhältnisse rein deduktiv abzuleiten, in Form exakt bestimmender Begriffe, welche die unserer Intuition im allgemeinen fremd bleibenden Wesen vertreten. So geartet ist das gattungsmäßige Wesen des geometrischen Gebietes, bzw. so das reine Wesen des Raumes, daß Geometrie dessen völlig gewiß sein kann, nach ihrer Methode wirklich alle Möglichkeiten und exakt zu beherrschen. Mit anderen Worten, die Mannigfaltigkeit der Raumgestaltungen überhaupt hat eine merkwürdige logische Fundamentaleigenschaft, für die wir den Namen »definite« Mannigfaltigkeit oder »mathematische Mannigfaltigkeit im prägnanten Sinne« einführen.

Sie ist dadurch charakterisiert, daß eine endliche Anzahl, gegebenenfalls aus dem Wesen des jeweiligen Gebietes zu schöpfender Begriffe und Sätze die Gesamtheit aller möglichen Gestaltungen des Gebietes in der Weise rein analytischer Notwendigkeit vollständig und eindeutig bestimmt, so daß also in ihm prinzipiell nichts mehr offen bleibt.

Wir können dafür auch sagen: eine solche Mannigfaltigkeit habe die ausgezeichnete Eigenschaft »mathematisch erschöpfend definierbar« zu sein. Die »Definition« liegt im System der axiomatischen Begriffe und Axiome, und das »mathematisch-erschöpfende« darin, daß die definitorischen Behauptungen in Beziehung auf die Mannigfaltigkeit das denkbar größte Präjudiz implizieren — es bleibt nichts mehr unbestimmt.

Ein Äquivalent des Begriffes einer definiten Mannigfaltigkeit liegt auch in folgenden Sätzen:

Jeder aus den ausgezeichneten axiomatischen Begriffen, nach welchen logischen Formen immer zu bildende Satz ist entweder eine

pure formallogiſche Folge der Axiome, oder eine ebenſolche Widerfolge, d. h. den Axiomen formal widerſprechend; ſo daß dann das kontradiktoriſche Gegenteil eine formallogiſche Folge der Axiome wäre. *In einer mathematiſch-definiten Mannigfaltigkeit ſind die Begriffe »wahr« und »formallogiſche Folge der Axiome« äquivalent*, und ebenſo die Begriffe »falſch« und »formallogiſche Widerfolge der Axiome«.

Ein Axiomenſyſtem, das in rein analytiſcher Weiſe eine Mannigfaltigkeit in der bezeichneten Weiſe »erſchöpfend definiert«, nenne ich auch ein *definites Axiomenſyſtem*; jede deduktive Diſziplin, die auf einem ſolchen ruht, iſt eine *definite Diſziplin* oder eine *im prägnanten Sinne mathematiſche*.

Die Definitionen bleiben insgeſamt beſtehen, wenn wir die materiale Beſonderung der Mannigfaltigkeit völlig unbeſtimmt werden laſſen, alſo die formaliſierende Verallgemeinerung vornehmen. Das Axiomenſyſtem verwandelt ſich dann in ein Syſtem von Axiomenformen, die Mannigfaltigkeit in eine Mannigfaltigkeitsform, die auf die Mannigfaltigkeit bezügliche Diſziplin in eine Diſziplinform.[1]

§ 73. *Anwendung auf das Problem der Phänomenologie. Beſchreibung und exakte Beſtimmung.*

Wie ſteht es nun mit der *Phänomenologie* im Vergleich zur Geometrie, als Repräſentantin einer materialen Mathematik überhaupt? Es iſt klar daß ſie zu den konkret-eidetiſchen Diſziplinen gehört. Ihren Umfang bilden *Erlebniswesen*, das ſind nicht Abſtrakta, ſondern Konkreta. Dieſe haben als ſolche mancherlei abſtrakte Momente, und die Frage iſt nun: Bilden auch hier die zu dieſen abſtrakten Momenten gehörigen oberſten Gattungen Gebiete für definite Diſziplinen, für »mathematiſche« Diſziplinen nach Art der Geometrie? Haben wir alſo auch hier nach einem definiten Axiomenſyſtem zu ſuchen und darauf deduktive Theorien zu bauen? Beziehungsweiſe, haben wir auch hier »Grundgebilde« zu ſuchen und aus ihnen alle anderen Weſensgeſtaltungen des Gebietes und ihre Weſensbeſtimmungen konſtruierend, d. i. deduktiv unter konſequenter Anwendung der Axiome, herzuleiten? Zum Weſen ſolchen Herleitens aber gehört es, und auch das iſt zu beachten, ein mittelbares logiſches Beſtimmen zu ſein, deſſen Ergebniſſe, ſelbſt wenn ſie »an der Figur gezeichnet« werden, prinzipiell nicht in unmittelbarer Intuition erfaßt werden können. Auch in die Worte können wir, zugleich in einer korrelativen Wendung, unſere Frage faſſen: Iſt der Bewußtſeinsſtrom eine echte mathematiſche Mannigfaltigkeit? Gleicht er, in Faktizität genommen, der phyſikaliſchen Natur, die ja, wenn das die Phyſiker letztleitende Ideal gültig und in ſtrengem Begriffe gefaßt iſt, als eine konkrete definite Mannigfaltigkeit zu bezeichnen wäre?

1) Vgl. dazu »Log. Unterſ.« I [2], § 69 u. 70. — Die hier eingeführten Begriffe dienten mir ſchon zu Anfang der 90er Jahre (in den als Fortſetzung meiner »Philoſophie der Arithmetik« gedachten »Unterſuchungen zur Theorie der formal-mathematiſchen Diſziplinen«), und zwar hauptſächlich zu dem Zwecke, für das Problem des Imaginären eine *prinzipielle* Löſung zu finden (vgl. den kurzen Hinweis »Log Unterſ.« I [1], S. 250). In Vorleſungen und Übungen habe ich ſeitdem oft Gelegenheit gehabt, die bezüglichen Begriffe und Theorien, z. T. in voller Ausführlichkeit zu entwickeln, und im W-S 1900/01 behandelte ich dieſelben in einem Doppelvortrag in der Göttinger »Mathematiſchen Geſellſchaft«. Einzelnes aus dieſem Gedankenkreis iſt in die Literatur gedrungen, ohne daß die Urſprungsquelle genannt worden wäre. — Die nahe Beziehung des Begriffes der Definitheit zu dem von D. Hilbert für die Grundlegung der Arithmetik eingeführten »Vollſtändigkeitsaxiom« wird jedem Mathematiker ohne weiteres einleuchten.

Es iſt ein hochbedeutendes wiſſenſchaftstheoretiſches Problem, ſich über alle hier einſchlägigen prinzipiellen Fragen völlig klar zu werden, alſo nach Fixierung des Begriffes der definiten Mannigfaltigkeit die notwendigen Bedingungen zu erwägen, denen ein material beſtimmtes Gebiet Genüge tun muß, wenn es dieſer Idee ſoll entſprechen können. Eine Bedingung dafür iſt die *Exaktheit der »Begriffsbildung«*, welche keineswegs eine Sache unſerer freien Willkür und logiſchen Kunſt iſt, ſondern hinſichtlich der prätendierten axiomatiſchen Begriffe, die doch in unmittelbarer Intuition ausweisbar ſein müſſen, *Exaktheit in den erfaßten Weſen ſelbſt* vorausſetzt. Inwiefern aber in einem Weſensgebiet »exakte« Weſen vorfindlich ſind, und ob gar allen in wirklicher Intuition erfaßbaren Weſen, und ſomit auch allen Weſenskomponenten exakte Weſen ſubſtruierbar ſind, das iſt von der Eigenart des Gebietes durchaus abhängig.

Das ſoeben berührte Problem iſt innig verflochten mit den fundamentalen und noch ungelöſten Problemen einer prinzipiellen Klärung des Verhältniſſes von »*Beſchreibung*« mit ihren »*deſkriptiven Begriffen*« und »eindeutiger«, »*exakter Beſtimmung*« mit ihren »*Idealbegriffen*«; und parallel dazu einer Klärung des noch ſo wenig verſtandenen Verhältniſſes zwiſchen »beſchreibenden Wiſſenſchaften« und »erklärenden«. Ein darauf bezüglicher Verſuch ſoll in der Fortſetzung dieſer Unterſuchungen mitgeteilt werden. Hier dürfen wir den Hauptzug unſerer Überlegungen nicht allzulange aufhalten, und wir ſind auch nicht vorbereitet genug,

solche Fragen jetzt schon erschöpfend zu behandeln. Es genüge, im folgenden auf einige, in allgemeiner Weise nahezubringenden Punkte hinzudeuten.

§ 74. Deskriptive und exakte Wissenschaften.

Knüpfen wir unsere Betrachtungen an die Kontrastierung der Geometrie und der deskriptiven Naturwissenschaft. Der Geometer interessiert sich nicht für die faktischen sinnlich-anschaulichen Gestalten, wie es der deskriptive Naturforscher tut. Er bildet nicht wie dieser morphologische Begriffe von vagen Gestalt-Typen, die auf Grund der sinnlichen Anschauung direkt erfaßt und vage, wie sie sind, begrifflich, bzw. terminologisch fixiert werden. Die Vagheit der Begriffe, der Umstand, daß sie fließende Sphären der Anwendung haben, ist kein ihnen anzuheftender Makel; denn für die Erkenntnissphäre, der sie dienen, sind sie schlechthin unentbehrlich, bzw. in ihr sind sie die einzig berechtigten. Gilt es die anschaulichen Dinggegebenheiten in ihren anschaulich gegebenen Wesenscharakteren zu angemessenem begrifflichen Ausdrucke zu bringen, so heißt es eben, sie zu nehmen, wie sie sich geben. Und sie geben sich eben nicht anders, denn als fließende, und typische Wesen sind an ihnen nur in der unmittelbar analysierenden Wesensintuition zur Erfassung zu bringen. Die vollkommenste Geometrie und ihre vollkommenste praktische Beherrschung kann dem deskriptiven Naturforscher nicht dazu verhelfen, gerade das zum Ausdruck zu bringen (in exakt geometrischen Begriffen), was er in so schlichter, verständlicher, völlig angemessener Weise mit den Worten: gezackt, gekerbt, linsenförmig, doldenförmig u. dgl. ausdrückt — lauter Begriffe, die wesentlich und nicht zufällig inexakt und daher auch unmathematisch sind.

Die geometrischen Begriffe sind »Ideal«begriffe, sie drücken etwas aus, was man nicht »sehen« kann; ihr »Ursprung« und damit auch ihr Inhalt ist ein wesentlich anderer als derjenige der Beschreibungsbegriffe als Begriffe, die unmittelbar der schlichten Anschauung entnommene Wesen und keine »Ideale« zum Ausdruck bringen. Exakte Begriffe haben ihre Korrelate in Wesen, die den Charakter von »Ideen« im Kantischen Sinne haben. Diesen Ideen oder Idealwesen stehen gegenüber die morphologischen Wesen, als Korrelate der deskriptiven Begriffe.

Diejenige Ideation, welche die Idealwesen ergibt als ideale »Grenzen«, die prinzipiell in keiner sinnlichen Anschauung vorfindlich sind, denen sich jeweils morpho gische Wesen mehr oder minder »annähern«, ohne sie je zu erreichen, diese Ideation ist etwas grundwesentlich anderes als die Wesenserfassung durch schlichte »Abstraktion«, in welcher ein abgehobenes »Moment« in die Region der Wesen erhoben wird als ein prinzipiell Vages, als ein Typisches. Die Festigkeit und reinliche Unterscheidbarkeit der Gattungsbegriffe, bzw. Gattungswesen, die ihren Umfang im Fließenden haben, darf nicht mit der Exaktheit der Idealbegriffe verwechselt werden und der Gattungen, die durchaus Ideales in ihrem Umfange haben. Es ist dann weiter einzusehen, daß exakte und rein deskriptive Wissenschaften sich zwar verbinden, daß sie aber nie füreinander eintreten können, daß keine noch so weite Entwicklung exakter, d. i. mit idealen Substruktionen operierender Wissenschaft die ursprünglichen und berechtigten Aufgaben reiner Deskription lösen kann.

§ 75. Die Phänomenologie als deskriptive Wesenslehre der reinen Erlebnisse.

Was die Phänomenologie anbelangt, so will sie eine deskriptive Wesenslehre der transzendental reinen Erlebnisse in der phänomenologischen Einstellung sein, und wie jede deskriptive, nicht substruierende und nicht idealisierende Disziplin hat sie ihr Recht in sich. Was irgend an reduzierten Erlebnissen in reiner Intuition eidetisch zu fassen ist, ob als reelles Bestandstück oder intentionales Korrelat, das ist ihr eigen, und das ist für sie eine große Quelle von absoluten Erkenntnissen.

Doch sehen wir etwas näher zu, inwiefern sich auf dem phänomenologischen Felde mit seiner Unzahl eidetischer Konkreta wirklich wissenschaftliche Deskriptionen etablieren können, und was sie zu leisten imstande sind.

Es liegt an der Eigentümlichkeit des Bewußtseins überhaupt, ein nach verschiedenen Dimensionen verlaufendes Fluktuieren zu sein, so daß von einer begrifflich exakten Fixierung irgendwelcher eidetischen Konkreta und aller sie unmittelbar konstituierenden Momente keine Rede sein kann. Nehmen wir z. B. ein Erlebnis der Gattung »dingliche Phantasie«, so wie es uns, sei es in phänomenologisch-immanenter Wahrnehmung oder einer sonstigen (immer reduzierten) Anschauung gegeben ist. Dann ist das phänomenologisch Singuläre (die eidetische Singularität) diese Dingphantasie, in der ganzen Fülle ihrer Konkretion, genau so wie sie im Erlebnisfluß dahinfließt, genau in der Bestimmtheit und Unbestimmtheit, mit der sie ihr Ding bald von den, bald von jenen Seiten zur Erscheinung

bringt, genau in der Deutlichkeit oder Verschwommenheit, in der schwankenden Klarheit und intermittierenden Dunkelheit usw., die ihr gerade eigen ist. Nur die Individuation läßt die Phänomenologie fallen, den ganzen Wesensgehalt aber in der Fülle seiner Konkretion erhebt sie ins eidetische Bewußtsein und nimmt ihn als ideal-identisches Wesen, das sich, wie jedes Wesen, nicht nur hic et nunc, sondern in unzähligen Exemplaren vereinzeln könnte. Man sieht ohne weiteres, daß an eine begriffliche und terminologische Fixierung dieses und jedes solchen fließenden Konkretums nicht zu denken ist, und daß dasselbe für jedes seiner unmittelbaren, nicht minder fließenden Teile und abstrakten Momente gilt.

Ist nun auch von einer eindeutigen Bestimmung der eidetischen Singularitäten in unserer deskriptiven Sphäre keine Rede, so verhält es sich ganz anders mit den Wesen von höherer Stufe der Spezialität. Diese sind fester Unterscheidung, identifizierender Durchhaltung und strenger begrifflicher Fassung zugänglich, ebenso der Analyse in komponierende Wesen, und demgemäß sind für sie die Aufgaben einer umfassenden wissenschaftlichen Beschreibung sinnvoll zu stellen.

So beschreiben wir und bestimmen damit in strengen Begriffen das gattungsmäßige Wesen von Wahrnehmung überhaupt oder von untergeordneten Arten, wie Wahrnehmung von physischer Dinglichkeit, von animalischen Wesen u. dgl.; ebenso von Erinnerung überhaupt, Einfühlung überhaupt, Wollen überhaupt usw. Vorher stehen aber die höchsten Allgemeinheiten: Erlebnis überhaupt, cogitatio überhaupt, die schon umfassende Wesensbeschreibungen ermöglichen. In der Natur genereller Wesenserfassung, Analyse, Beschreibung liegt es dabei offenbar, daß keine derartige Dependenz der Leistungen in höheren Stufen von denen in den niederen statthat, daß etwa ein systematisches induktives Verfahren methodisch gefordert wäre, ein schrittweises Emporsteigen auf der Stufenleiter der Allgemeinheit.

Noch eine Konsequenz sei hier beigefügt. Deduktive Theoretisierungen sind nach dem Ausgeführten von der Phänomenologie ausgeschlossen. Mittelbare Schlüsse sind ihr nicht geradewegs versagt; aber da alle ihre Erkenntnisse deskriptive, der immanenten Sphäre rein angepaßte sein sollen, so haben Schlüsse, unanschauliche Verfahrungsweisen jeder Art, nur die methodische Bedeutung, uns den Sachen entgegenzuführen, die eine nachkommende direkte Wesenserschauung zur Gegebenheit zu bringen hat. Analogien, die sich aufdrängen, mögen vor wirklicher Intuition Vermutungen über Wesenszusammenhänge nahelegen, und daraus können weiterführende Schlüsse gezogen werden: aber schließlich muß wirkliches Schauen der Wesenszusammenhänge die Vermutungen einlösen. Solange das nicht der Fall ist, haben wir kein phänomenologisches Ergebnis.

Die sich aufdrängende Frage, ob es nicht im eidetischen Gebiete der reduzierten Phänomene (sei es im ganzen, sei es in irgendeinem Teilgebiete) neben dem beschreibenden auch ein idealisierendes Verfahren geben könne, das den anschaulichen Gegebenheiten reine und strenge Ideale substituiert, die dann gar als Grundmittel für eine Mathesis der Erlebnisse – als Gegenstück der beschreibenden Phänomenologie – dienen könnten, ist damit freilich nicht beantwortet.

Soviel die eben durchgeführten Untersuchungen offen lassen mußten, sie haben uns erheblich gefördert, und nicht nur darin, daß sie eine Reihe wichtiger Probleme in unseren Gesichtskreis brachten. Mit dem Analogisieren, das ist uns jetzt völlig klar, ist für die Begründung der Phänomenologie nichts zu gewinnen. Es ist nur ein irreleitendes Vorurteil, zu meinen, daß die Methodik der historisch gegebenen apriorischen Wissenschaften, die durchaus exakte Idealwissenschaften sind, ohne weiteres für jede neue, und zumal für unsere transzendentale Phänomenologie vorbildlich sein müsse – als ob es nur eidetische Wissenschaften eines einzigen methodischen Typus geben könnte, des der »Exaktheit«. Die transzendentale Phänomenologie als deskriptive Wesenswissenschaft gehört aber einer total anderen Grundklasse eidetischer Wissenschaften an als die mathematischen Wissenschaften.

Zweites Kapitel.

Allgemeine Strukturen des reinen Bewußtseins.

§ 76. Das Thema der folgenden Untersuchungen.

Durch die phänomenologische Reduktion hatte sich uns das Reich des transzendentalen Bewußtseins als des in einem bestimmten Sinn »absoluten« Seins ergeben. Es ist die Urkategorie des Seins überhaupt (oder in unserer Rede die Urregion), in der alle anderen Seinsregionen wurzeln, auf die sie ihrem Wesen nach bezogen, von der sie daher wesensmäßig alle abhängig sind. Die Kategorienlehre muß durchaus von dieser radikalsten aller Seinsunterscheidungen – Sein als Bewußtsein und Sein als sich im Bewußtsein »bekundendes«, »transzendentes« Sein – ausgehen, die, wie man einsieht, nur durch die Methode der phänomenologischen Reduktion in

ihrer Reinheit gewonnen und gewürdigt werden kann. In der Wesensbeziehung zwischen transzendentalem und transzendentem Sein gründen die von uns schon wiederholt berührten, aber später noch tiefer zu erforschenden Beziehungen zwischen der Phänomenologie und allen anderen Wissenschaften, Beziehungen, in deren Sinn es liegt, daß der Herrschaftsbereich der Phänomenologie in gewisser merkwürdiger Weise über alle die anderen Wissenschaften sich erstreckt, die sie doch ausschaltet. Die Ausschaltung hat zugleich den Charakter einer umwertenden Vorzeichenänderung, und mit dieser ordnet sich das Umgewertete wieder der phänomenologischen Sphäre ein. Bildlich gesprochen: Das Eingeklammerte ist nicht von der phänomenologischen Tafel weggewischt, sondern eben nur eingeklammert und dadurch mit einem Index versehen. Mit diesem aber ist es im Hauptthema der Forschung.

Es ist durchaus notwendig, diese Sachlage mit den verschiedenen Gesichtspunkten, die ihr eigen sind, von Grund aus zu verstehen. Hierher gehört, daß z. B. die physische Natur der Ausschaltung unterliegt, während es gleichwohl nicht nur eine Phänomenologie des naturwissenschaftlichen Bewußtseins nach seiten des naturwissenschaftlichen Erfahrens und Denkens gibt, sondern auch eine Phänomenologie der Natur selbst, als Korrelats des naturwissenschaftlichen Bewußtseins. Desgleichen gibt es, obschon die Psychologie und Geisteswissenschaft von der Ausschaltung betroffen wird, eine Phänomenologie des Menschen, seiner Persönlichkeit, seiner persönlichen Eigenschaften und seines (menschlichen) Bewußtseinslaufes; ferner eine Phänomenologie des sozialen Geistes, der gesellschaftlichen Gestaltungen, der Kulturgebilde usw. Alles Transzendente, sofern es bewußtseinsmäßig zur Gegebenheit kommt, ist nicht nur nach seiten des Bewußtseins von ihm, z. B. der verschiedenen Bewußtseinsweisen, in denen es als dasselbe zur Gegebenheit kommt, Objekt phänomenologischer Untersuchung, sondern auch, obschon damit wesentlich verflochten, als das Gegebene und in den Gegebenheiten Hingenommene.

Es gibt in dieser Art mächtige Domänen phänomenologischer Forschung, auf die man, von der Idee des Erlebnisses ausgehend, gar nicht gefaßt ist — insbesondere wenn man, wie wir alle, mit der psychologischen Einstellung beginnt und sich den Begriff des Erlebnisses zunächst von der Psychologie unserer Zeit hat vorgeben lassen — und die man, als phänomenologische überhaupt anzuerkennen, unter dem Einfluß innerer Hemmungen zunächst wenig geneigt sein

wird. Für die Psychologie und Geisteswissenschaft resultieren durch diese Einbeziehung des Eingeklammerten ganz eigene und zunächst verwirrende Sachlagen. Um dies nur an der Psychologie anzudeuten, konstatieren wir, daß das Bewußtsein, als Gegebenes der psychologischen Erfahrung, also als menschliches oder tierisches Bewußtsein, Objekt der Psychologie ist, in erfahrungswissenschaftlicher Forschung der empirischen, in wesenswissenschaftlicher der eidetischen Psychologie. Andererseits gehört in der Modifikation der Einklammerung in die Phänomenologie die ganze Welt mit ihren psychischen Individuen und deren psychischen Erlebnissen; das alles als Korrelat des absoluten Bewußtseins. Da tritt also das Bewußtsein in verschiedenen Auffassungsweisen und Zusammenhängen auf, und in verschiedenen innerhalb der Phänomenologie selbst; nämlich in ihr selbst einmal als das absolute Bewußtsein, das anderemal im Korrelat als psychologisches Bewußtsein, das nun der natürlichen Welt eingeordnet ist — in gewisser Weise umgewertet und doch des eigenen Gehaltes als Bewußtsein nicht verlustig. Das sind schwierige Zusammenhänge und außerordentlich wichtige. An ihnen liegt es ja auch, daß jede phänomenologische Feststellung über absolutes Bewußtsein umgedeutet werden kann in eine eidetisch-psychologische (die in strenger Erwägung keineswegs selbst eine phänomenologische ist), wobei aber die phänomenologische Betrachtungsweise die umfassendere und, als absolute, die radikalere ist. Das alles einzusehen, und in weiterer Folge die Wesensbeziehungen zwischen reiner Phänomenologie, eidetischer und empirischer Psychologie, bzw. Geisteswissenschaft, zu volldurchleuchteter Klarheit zu bringen, ist eine große Angelegenheit für die hier beteiligten Disziplinen und für die Philosophie. Speziell kann die in unserer Zeit so kraftvoll aufstrebende Psychologie die ihr noch fehlende radikale Grundlegung nur gewinnen, wenn sie hinsichtlich der bezeichneten Wesenszusammenhänge über weitreichende Einsichten verfügt.

Die eben gegebenen Andeutungen machen es uns empfindlich, wie weit wir noch von einem Verständnis der Phänomenologie entfernt sind. Die phänomenologische Einstellung zu üben, haben wir gelernt, eine Reihe beirrender methodischer Bedenken haben wir beseitigt, das Recht einer reinen Deskription haben wir verteidigt: das Forschungsfeld liegt frei. Aber wir wissen noch nicht, was darin die großen Themata sind, des näheren, welche Grundrichtungen der Beschreibung durch die allgemeinste Wesensartung der Erlebnisse vorgezeichnet sind. Um in diesen Beziehungen Klarheit zu schaffen, versuchen wir es in den

folgenden Kapiteln, eben diese allgemeinste Wesensartung mindestens nach einigen besonders wichtigen Zügen zu charakterisieren.

Die Probleme der Methode verlassen wir mit diesen neuen Betrachtungen eigentlich nicht. Schon die bisherigen methodischen Erörterungen waren bestimmt durch allgemeinste Einsichten in das Wesen der phänomenologischen Sphäre. Es ist selbstverständlich, daß eine tieferdringende Erkenntnis derselben – nicht nach ihren Einzelheiten, sondern nach den durchgreifenden Allgemeinheiten – uns auch inhaltreichere methodische Normen an die Hand geben muß, an welche sich alle Spezialmethoden werden binden müssen. Methode ist ja nichts von außen an ein Gebiet Herangebrachtes und Heranzubringendes. Formale Logik, bzw. Noetik, geben nicht Methode, sondern Form möglicher Methode, und so nützlich Formerkenntnis in methodologischer Beziehung auch sein kann: bestimmte Methode – nicht nach bloßer technischer Besonderheit, sondern nach dem allgemeinen methodischen Typus – ist eine Norm, die aus der regionalen Grundartung des Gebietes und seiner allgemeinen Strukturen entspringt, also in ihrer erkenntnismäßigen Erfassung von der Erkenntnis dieser Strukturen wesentlich abhängig ist.

§ 77. Die Reflexion als Grundeigentümlichkeit der Erlebnissphäre. Studien in der Reflexion.

Unter den allgemeinsten Wesenseigentümlichkeiten der reinen Erlebnissphäre behandeln wir an erster Stelle die Reflexion. Wir tun es um ihrer universellen methodologischen Funktion willen: die phänomenologische Methode bewegt sich durchaus in Akten der Reflexion. Auf die Leistungsfähigkeit der Reflexion und somit auf die Möglichkeit einer Phänomenologie überhaupt beziehen sich aber skeptische Bedenken, die wir zu allererst gründlich erledigen möchten.

Schon in den Vorerwägungen haben wir von der Reflexion sprechen müssen.[1] Was sich uns dort, noch ehe wir den phänomenologischen Boden betreten hatten, ergab, können wir jetzt, die phänomenologische Reduktion streng vollziehend, gleichwohl übernehmen, da jene Feststellungen bloß Eigenwesentliches der Erlebnisse betrafen, also wie wir wissen, solches, was, nur der Auffassung nach transzendental gereinigt, uns als sicherer Besitz verbleibt. Wir rekapitulieren zunächst schon Bekanntes und versuchen sogleich tiefer in die Sachen, sowie in die Art der durch die Reflexion ermöglichten und geforderten phänomenologischen Studien zu dringen.

1) Vgl. oben § 38, S. 67 und § 45, S. 83.

Jedes Ich erlebt seine Erlebnisse, und in diesen ist mancherlei reell und intentional beschlossen. Es erlebt sie, das besagt nicht, es hat sie und das in ihnen Beschlossene »im Blicke« und erfaßt sie in der Weise immanenter Erfahrung oder einer sonstigen immanenten Anschauung und Vorstellung. Jedes Erlebnis, das nicht im Blicke ist, kann nach idealer Möglichkeit zum »erblickten« werden, eine Reflexion des Ich richtet sich darauf, es wird nun zum Objekt für das Ich. Ebenso verhält es sich mit den möglichen Ichblicken auf die Komponenten des Erlebnisses und auf seine Intentionalitäten (auf das, wovon sie ev. Bewußtsein sind). Die Reflexionen sind abermals Erlebnisse und können als solche Substrate neuer Reflexionen werden, und so in infinitum, in prinzipieller Allgemeinheit.

Das jeweilig wirklich erlebte Erlebnis gibt sich, neu in den reflektierenden Blick tretend, als wirklich erlebtes, als »jetzt« seiend; aber nicht nur das, es gibt sich auch als soeben gewesen seiend, und sofern es unerblicktes war, eben als solches, als unreflektiert gewesenes. In der natürlichen Einstellung gilt es uns, ohne daß wir uns darüber Gedanken machten, als Selbstverständlichkeit, daß Erlebnisse nicht nur sind, wenn wir ihnen zugewendet sind und sie in immanenter Erfahrung erfassen; und daß sie wirklich waren, und zwar wirklich von uns erlebte waren, wenn sie in der immanenten Reflexion innerhalb der Retention (der »primären« Erinnerung) als »soeben« gewesene »noch bewußt« sind.

Wir sind ferner überzeugt, daß auch Reflexion auf Grund und »in« der Wiedererinnerung uns Kunde gibt von unseren früheren Erlebnissen, die »damals« gegenwärtige, damals immanent wahrnehmbare, obschon nicht immanent wahrgenommene waren. Eben dasselbe gilt nach der naiv-natürlichen Ansicht hinsichtlich der Vorerinnerung, der vorblickenden Erwartung. Zunächst kommt da in Frage die unmittelbare »Protention« (wie wir sagen könnten), das genaue Gegenstück zur unmittelbaren Retention, und dann die ganz anders vergegenwärtigende, die im eigentlicheren Sinne reproduzierende Vorerinnerung, die das Gegenstück ist der Wiedererinnerung. Dabei hat das intuitiv Erwartete, im Vorblick als »künftig kommend« Bewußte, dank der »in« der Vorerinnerung möglichen Reflexion zugleich die Bedeutung von etwas, das wahrgenommen sein wird, ebenso wie das Rückerinnerte die Bedeutung hat eines Wahrgenommen-gewesenen. Also auch in der Vorerinnerung können wir reflektieren und uns eigene Erlebnisse, auf die wir in ihr nicht eingestellt waren, als zu dem Vorerinnerten als solchem gehörig bewußt machen: vie wir es jederzeit tun, wo wir sagen,

daß wir das Kommende sehen werden, wobei sich der reflektierende Blick dem »künftigen« Wahrnehmungserlebnis zugewendet hat.

All das machen wir uns in natürlicher Einstellung, etwa als Psychologen, klar und verfolgen es in seine weiteren Zusammenhänge.

Vollziehen wir nun phänomenologische Reduktion, so verwandeln sich die Feststellungen (in ihrer Einklammerung) in exemplarische Fälle von Wesensallgemeinheiten, die wir uns im Rahmen reiner Intuition zu eigen machen und systematisch studieren können. Z. B. wir versetzen uns in lebendiger Anschauung (mag sie auch Einbildung sein) in irgendeinen Aktvollzug, etwa in eine Freude über einen frei und fruchtbar ablaufenden theoretischen Gedankengang. Wir vollziehen alle Reduktionen und sehen, was im reinen Wesen der phänomenologischen Sachen liegt. Zunächst also ein Zugewendetsein zu den ablaufenden Gedanken. Wir bilden das exemplarische Phänomen weiter aus: Es wende sich während des erfreulichen Ablaufs ein reflektierender Blick auf die Freude. Sie wird zum erblickten und immanent wahrgenommenen Erlebnis, so und so im Blicke der Reflexion fluktuierend und abklingend. Die Freiheit des Gedankenablaufs leidet dabei, er ist nun in modifizierter Weise bewußt, die zu seinem Fortgang gehörige Erfreulichkeit ist wesentlich mitbetroffen — auch das kann konstatiert werden, wobei wir wieder neue Blickwendungen zu vollziehen haben. Lassen wir diese aber jetzt außer Spiel und achten wir auf folgendes.

Die erste Reflexion auf die Freude findet diese vor als aktuelle gegenwärtige, aber nicht als eben erst anfangende. Sie steht da als fortdauernde, vordem schon erlebte und nur nicht ins Auge gefaßte. D. h. es besteht evidenterweise die Möglichkeit, der vergangenen Dauer und Gegebenheitsweise des Erfreulichen nachzugehen, auf die frühere Strecke des theoretischen Gedankenverlaufs, aber auch auf den früher ihm zugewendet gewesenen Blick zu achten; andererseits auf die Freudezuwendung zu ihm zu achten und in der Kontrastierung den Mangel eines ihr zugewendeten Blickes im abgelaufenen Phänomen zu erfassen. Wir haben aber auch die Möglichkeit, hinsichtlich der nachträglich zum Objekt gewordenen Freude Reflexion auf die sie objektivierende Reflexion zu vollziehen, und so noch wirksamer den Unterschied erlebter aber nicht erblickter, und erblickter Freude zur Klarheit zu bringen; ebenso die Modifikationen, die hereinkommen durch die mit der Blickzuwendung einsetzenden Akte des Erfassens, Explizierens usw.

Das alles können wir in phänomenologischer Einstellung und eidetisch betrachten, sei es in höherer Allgemeinheit oder nach dem, was sich wesensmäßig für besondere Erlebnisarten herausstellen mag. Der gesamte Erlebnisstrom mit seinen im Modus des unreflektierten Bewußtseins erlebten Erlebnissen kann so einem wissenschaftlichen, auf systematische Vollständigkeit abzielenden Wesensstudium unterzogen werden, und zwar auch in Hinsicht auf alle Möglichkeiten intentional in ihnen beschlossener Erlebnismomente, also auch speziell in Hinsicht auf die ev. in ihnen modifiziert bewußten Erlebnisse und deren Intentionalien. Für das letztere haben wir Beispiele kennen gelernt in Form der in allen Vergegenwärtigungen intentional beschlossenen und durch Reflexionen »in« ihnen herauszuholenden Erlebnismodifikationen: wie z. B. das »Wahrgenommen-gewesen«, das in jeder Erinnerung, des »Wahrgenommen-sein-werdend«, das in jeder Erwartung liegt.

Das Studium des Erlebnisstromes vollzieht sich seinerseits in mancherlei eigentümlich gebauten reflektiven Akten, die selbst wieder in den Erlebnisstrom gehören und in entsprechenden Reflexionen höherer Stufe zu Objekten von phänomenologischen Analysen gemacht werden können und auch gemacht werden müssen. Denn für eine allgemeine Phänomenologie und für die ihr ganz unentbehrliche methodologische Einsicht sind solche Analysen grundlegend. Ähnliches gilt offenbar für die Psychologie. Mit der vagen Rede vom Studium der Erlebnisse in der Reflexion oder — was man gewöhnlich damit identifiziert — in der Erinnerung ist noch nichts getan, abgesehen von manchem Falschen, das sich (eben weil es an ernstlicher Wesensanalyse fehlt) hier gleich mitzuverflechten pflegt, wie z. B. daß es so etwas wie immanente Wahrnehmung und Beobachtung überhaupt nicht geben könne.

Gehen wir etwas näher in die Sachen ein.

§ 78. Das phänomenologische Studium der Erlebnisreflexionen

Reflexion ist nach dem soeben Ausgeführten ein Titel für Akte, in denen der Erlebnisstrom mit all seinen mannigfachen Vorkommnissen (Erlebnismomenten, Intentionalien) evident faßbar und analysierbar wird. Sie ist, so können wir es auch ausdrücken, der Titel der Bewußtseinsmethode für die Erkenntnis von Bewußtsein überhaupt. In eben dieser Methode wird sie selbst aber zum Objekt möglicher Studien: Reflexion ist auch der Titel für wesentlich zusammengehörige Erlebnisarten, also das Thema eines Hauptkapitels

der Phänomenologie. Die verschiedenen »Reflexionen« zu unterscheiden und in systematischer Ordnung vollständig zu analysieren, ist darin die Aufgabe.

Man muß sich hierbei zunächst klarmachen, daß jederlei »Reflexion« den Charakter einer Bewußtseinsmodifikation hat, und zwar einer solchen, die prinzipiell jedes Bewußtsein erfahren kann.

Von Modifikation ist hier insofern die Rede, als jede Reflexion wesensmäßig aus Einstellungsänderungen hervorgeht, wodurch ein vorgegebenes Erlebnis, bzw. Erlebnisdatum (das unreflektierte) eine gewisse Umwandlung erfährt, eben in den Modus des reflektierten Bewußtseins (bzw. Bewußten). Das vorgegebene Erlebnis kann selbst schon den Charakter eines reflektierten Bewußtseins von etwas haben, so daß die Modifikation von einer höheren Stufe ist; aber zuletzt kommen wir zurück auf absolut unreflektierte Erlebnisse und ihre reellen oder intentionalen Dabilien. Wesensgesetzlich kann nun jedes Erlebnis in reflektive Modifikationen übergeführt werden und das nach verschiedenen Richtungen, die wir noch genauer kennen lernen werden.

Die fundamentale methodologische Bedeutung des Wesensstudiums der Reflexionen für die Phänomenologie und nicht minder für die Psychologie zeigt sich darin, daß unter den Begriff der Reflexion alle Modi immanenter Wesenserfassung und andererseits immanenter Erfahrung fallen. Also z. B. die immanente Wahrnehmung, die in der Tat eine Reflexion ist, sofern sie eine Blickwendung von einem anderweitig Bewußten auf das Bewußtsein von ihm voraussetzt. Ebenso läßt, wie wir (im vorigen Paragraphen) bei der Erörterung der Selbstverständlichkeiten der natürlichen Einstellung berührt haben, jede Erinnerung nicht nur eine reflektive Blickwendung auf sich selbst zu, sondern auch die eigentümliche Reflexion »in« der Erinnerung. Zuerst ist in der Erinnerung etwa der Ablauf eines Musikstückes unreflektiert im Modus des »vergangen« bewußt. Aber zum Wesen eines so Bewußten gehört die Möglichkeit, auf das Wahrgenommen-gewesen-sein desselben zu reflektieren. Ebenso besteht für die Erwartung, für das entgegenblickende Bewußtsein vom »Kommenden« die Wesensmöglichkeit der Ablenkung des Blickes von diesem Kommenden auf sein Wahrgenommen-sein-werden. An diesen Wesenszusammenhängen liegt es, daß die Sätze: »ich erinnere mich an A« und »ich habe A wahrgenommen«; »ich sehe dem A entgegen« und »ich werde A wahrnehmen« a priori und unmittelbar äquivalent sind; aber nur äquivalent, denn der Sinn ist ein verschiedener.

Die phänomenologische Aufgabe ist hier, die sämtlichen unter den Titel Reflexion fallenden Erlebnismodifikationen im Zusammenhang mit allen den Modifikationen, mit welchen sie in Wesensbeziehung stehen, und die sie voraussetzen, systematisch zu erforschen. Letzteres betrifft die Gesamtheit von Wesensmodifikationen, die jedes Erlebnis während seines originären Verlaufes erfahren muß, und außerdem die verschiedenen Arten von Abwandlungen, die ideell an jedem Erlebnis in der Weise von »Operationen« vollzogen gedacht werden können.

Jedes Erlebnis ist in sich selbst ein Fluß des Werdens, es ist was es ist, in einer ursprünglichen Erzeugung von einem unwandelbaren Wesenstypus: ein beständiger Fluß von Retentionen und Protentionen vermittelt durch eine selbst fließende Phase der Originarität, in der das lebendige Jetzt des Erlebnisses gegenüber seinem »Vorhin« und »Nachher« bewußt wird. Andererseits hat jedes Erlebnis seine Parallelen in verschiedenen Formen der Reproduktion, die wie ideelle »operative« Umformungen des ursprünglichen Erlebnisses angesehen werden können: jedes hat sein »genau entsprechendes« und doch durch und durch modifiziertes Gegenstück in einer Wiedererinnerung, ebenso in einer möglichen Vorerinnerung, in einer möglichen bloßen Phantasie und wieder in den Iterationen solcher Abwandlungen.

Natürlich denken wir uns alle parallelisierten Erlebnisse als solche eines gemeinsamen Wesensbestandes: die parallelen sollen also dieselben intentionalen Gegenständlichkeiten bewußt haben, und bewußt in identischen Gegebenheitsweisen aus dem Umkreise aller derjenigen, die in anderen Hinsichten möglicher Variation statthaben können.

Da die ins Auge gefaßten Modifikationen zu jedem Erlebnis als ideal mögliche Abwandlungen gehören, also gewissermaßen ideelle Operationen bezeichnen, die an jedem vollzogen gedacht werden können, so sind sie in infinitum wiederholbar, sie sind auch an den modifizierten Erlebnissen zu vollziehen. Umgekehrt werden wir von jedem Erlebnis aus, das schon als solche Modifikation charakterisiert, und dann immer in sich selbst als das charakterisiert ist, zurückgeführt auf gewisse Urerlebnisse, auf »Impressionen«, die die absolut originären Erlebnisse im phänomenologischen Sinn darstellen. So sind Dingwahrnehmungen originäre Erlebnisse in Relation zu allen Erinnerungen, Phantasievergegenwärtigungen usw. Sie sind so originär, wie konkrete Erlebnisse es überhaupt sein können. Denn genau betrachtet haben sie in ihrer Konkretion nur

eine, aber auch immerfort eine kontinuierlich fließende absolut originäre Phase, das Moment des lebendigen Jetzt.

Wir können diese Modifikationen primär auf die unreflektiert bewußten aktuellen Erlebnisse beziehen, da sofort zu sehen ist, daß an diesen primären Modifikationen alle reflektiert bewußten eo ipso Anteil gewinnen müssen dadurch, daß sie als Reflexionen auf Erlebnisse, und in voller Konkretion genommen, selbst unreflektiert-bewußte Erlebnisse sind und als solche alle Modifikationen annehmen. Nun ist sicherlich die Reflexion selbst eine neuartige allgemeine Modifikation — dieses sich Richten des Ich auf seine Erlebnisse und in eins damit das Vollziehen von Akten des cogito (insbesondere von Akten der untersten, fundamentalen Schicht, der der schlichten Vorstellungen), »in« denen sich das Ich auf seine Erlebnisse richtet; aber eben die Verflechtung von Reflexion mit intuitiven oder leeren Auffassungen, bzw. Erfassungen, bedingt für das Studium der reflektiven Modifikation die notwendige Verflechtung mit demjenigen der oben angedeuteten Modifikationen.

Durch reflektiv erfahrende Akte allein wissen wir etwas vom Erlebnisstrom und von der notwendigen Bezogenheit desselben auf das reine Ich; also davon, daß er ein Feld freien Vollzuges von Cogitationen des einen und selben reinen Ich ist; daß all die Erlebnisse des Stromes die seinen sind eben insofern, als es auf sie hinblicken oder »durch sie hindurch« auf anderes Ichfremdes blicken kann. Wir überzeugen uns, daß diese Erfahrungen Sinn und Recht auch als reduzierte behalten, und in genereller Wesensallgemeinheit erfassen wir das Recht so gearteter Erfahrungen überhaupt, ebenso wie wir parallel damit das Recht auf Erlebnisse überhaupt bezogener Wesenserschauungen erfassen.

So erfassen wir z. B. das absolute Recht der immanent wahrnehmenden Reflexion, d. i. der immanenten Wahrnehmung schlechthin, und zwar nach dem, was sie in ihrem Abfluß zu wirklich originärer Gegebenheit bringt; ebenso das absolute Recht der immanenten Retention hinsichtlich dessen, was in ihr im Charakter des »noch« Lebendigen und »soeben« Gewesenen bewußt ist, aber freilich nur so weit, als der Inhalt des so Charakterisierten reicht. Also z. B. in der Hinsicht, daß es Wahrnehmen eines Tones und nicht einer Farbe war. Ebenso erfassen wir das relative Recht der immanenten Wiedererinnerung, das so weit reicht, als der Gehalt dieser Erinnerung, einzeln betrachtet, den echten Wiedererinnerungscharakter zeigt (was keineswegs im allgemeinen jedes Moment des Erinnerten tut), ein Recht, das ganz so bei jeder Wiedererinnerung statthat. Aber freilich ist es ein bloß »relatives«, ein solches, das überwogen werden kann, wie sehr es darum doch Recht ist. Usw.

In vollkommenster Klarheit sehen wir also ein und im Bewußtsein unbedingter Geltung: daß es widersinnig wäre zu meinen, erkenntnismäßig gesichert seien Erlebnisse nur, soweit sie im reflektierenden Bewußtsein immanenter Wahrnehmung gegeben sind; oder gar, sie seien nur gesichert im jeweiligen aktuellen Jetzt; daß es verkehrt wäre, das Gewesensein des in Rückwendung des Blickes als »noch« bewußt Vorgefundenen (der unmittelbaren Retention) zu bezweifeln, und wieder zu zweifeln, ob am Ende nicht die Erlebnisse, die in den Blick treten, eben dadurch sich in etwas toto coelo Verschiedenes umwandeln usw. Es gilt hier nur, sich nicht durch Argumente verwirren zu lassen, die bei aller formalen Präzision jede Anmessung an die Urquellen der Geltung, an die der reinen Intuition, vermissen lassen; es gilt dem »Prinzip aller Prinzipien« treu zu bleiben, daß vollkommene Klarheit das Maß aller Wahrheit ist, und daß Aussagen, die ihren Gegebenheiten getreuen Ausdruck geben, sich um keine noch so schönen Argumente zu kümmern brauchen.

§ 79. Kritischer Exkurs. Die Phänomenologie und die Schwierigkeiten der »Selbstbeobachtung«.

Aus den letzten Darstellungen sieht man, daß die Phänomenologie von der methodologischen Skepsis nicht betroffen wird, die parallel in der empirischen Psychologie so oft zur Leugnung oder unangemessenen Beschränkung des Wertes der inneren Erfahrung geführt hat. Neuerdings hat H. J. Watt[1] trotzdem geglaubt, diese Skepsis gegenüber der Phänomenologie vertreten zu können, wobei er freilich den eigentümlichen Sinn der reinen Phänomenologie, welchen die »Logischen Untersuchungen« einzuführen versucht haben, nicht erfaßt und den Unterschied der rein-phänomenologischen Sachlage gegenüber der empirisch-psychologischen nicht gesehen hat. So verwandt die Schwierigkeiten beiderseits sind, so ist es doch ein Unterschied,

1) Vgl. Sammelbericht II: »Über die neueren Forschungen in der Gedächtnis- und Assoziationspsychologie aus dem Jahre 1905«, »Archiv f. d. ges. Psychologie« Bd. IX (1907). — H. J. Watt setzt sich ausschließlich mit Th. Lipps auseinander. Obschon mein Name hierbei nicht genannt ist, glaube ich seine Kritik doch auch als gegen mich gerichtet ansehen zu dürfen, da ein großer Teil seiner referierenden Darstellungen ebensogut auf meine »Log. Untersuchungen« (1900/01) bezogen werden könnte wie auf die der Zeit nach späteren Schriften von Th. Lipps.

ob die Frage nach der Tragweite und dem prinzipiellen Erkenntniswerte der Daseinsfeststellungen erhoben wird, welche Gegebenheiten unserer (menschlichen) inneren Erfahrungen zum Ausdruck bringen, also die Frage der psychologischen Methode; und andererseits diejenige der phänomenologischen Methode, die Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit und Tragweite von Wesensfeststellungen, die auf dem Grunde der reinen Reflexion Erlebnisse als solche, nach ihrem eigenen, von der Naturapperzeption freien Wesen betreffen sollen. Gleichwohl bestehen zwischen beiden innere Beziehungen, ja in erheblichem Maße Kongruenzen, die es rechtfertigen, daß wir auf die Einwände Watts Rücksicht nehmen, insbesondere auf merkwürdige Sätze wie die folgenden:

»Man kann ja kaum einmal Vermutungen darüber anstellen, wie man zur Erkenntnis des unmittelbaren Erlebens kommt. Denn es ist weder Wissen noch Gegenstand des Wissens, sondern etwas anderes. Es ist nicht einzusehen, wie ein Bericht über Erleben des Erlebens, auch wenn es da ist, zu Papiere kommt«. »Es ist aber immerhin dies die letzte Frage des Grundproblems der Selbstbeobachtung«. »Heutzutage bezeichnet man diese absolute Beschreibung als Phänomenologie«.[1]

Über Th. Lipps' Darstellungen referierend, sagt Watt dann weiter: »Der gewußten Wirklichkeit der Gegenstände der Selbstbeobachtung steht gegenüber die Wirklichkeit des gegenwärtigen Ich und der gegenwärtigen Bewußtseinserlebnisse. Diese Wirklichkeit ist erlebt [nämlich bloß erlebt, nicht ‚gewußt', d. i. reflektiv erfaßt]. Sie ist eben damit absolute Wirklichkeit«. »Man mag nun sehr verschiedener Meinung darüber sein«, so fügt er nun seinerseits hinzu, »was man mit dieser absoluten Wirklichkeit anfangen kann . . . . . Es handelt sich dabei auch wohl nur um Ergebnisse der Selbstbeobachtung. Wenn nun diese immer rückschauende Betrachtung, immer ein Wissen um eben gehabte Erlebnisse als Gegenstände ist, wie soll man Zustände statuieren, von denen man kein Wissen haben kann, die nur bewußt sind? Es dreht sich ja eben darum die Wichtigkeit der ganzen Diskussion, nämlich um die Derivation des Begriffes des unmittelbaren Erlebens, das kein Wissen ist. Beobachten muß man können. Erleben tut schließlich jeder. Nur weiß er dies nicht. Und wenn er es wüßte, wie könnte er wissen, daß sein Erleben wirklich absolut so ist, wie er es sich denkt? Aus wessen Kopf darf die Phänomenologie fertig ins Leben springen?

1) a. a. O. S. 5.

Ist eine Phänomenologie möglich und in welchem Sinn? Alle diese Fragen drängen sich auf. Vielleicht wird eine Diskussion der Frage der Selbstbeobachtung von der experimentellen Psychologie aus neues Licht auf das Gebiet werfen. Denn das Problem der Phänomenologie ist eins, das auch für die experimentelle Psychologie notwendigerweise entsteht. Vielleicht wird auch ihre Antwort vorsichtiger sein, da ihr der Eifer des Entdeckers der Phänomenologie fehlt. Sie ist jedenfalls aus sich selbst heraus mehr auf eine induktive Methode angewiesen.«[1]

Bei dem frommen Glauben an die Allmacht der induktiven Methode, der aus den letzten Zeilen spricht (und an denen Watt kaum festhalten dürfte, wenn er den Bedingungen der Möglichkeit dieser Methode nachsinnt) überrascht dann freilich das Eingeständnis, »daß eine funktionell zergliedernde Psychologie die Tatsache des Wissens nie werde erklären können«.[2]

Gegenüber diesen, für die Psychologie der Gegenwart charakteristischen Äußerungen hätten wir – eben sofern sie psychologisch gemeint sind – zunächst die obige Scheidung zwischen der psychologischen und phänomenologischen Frage geltend zu machen und in dieser Hinsicht zu betonen, daß eine phänomenologische Wesenslehre sich so wenig für die Methoden zu interessieren hat, durch die sich der Phänomenologe der Existenz derjenigen Erlebnisse versichern könnte, welche ihm in seinen phänomenologischen Feststellungen als Unterlagen dienen, als sich die Geometrie dafür zu interessieren hat, wie die Existenz der Figuren auf der Tafel oder der Modelle im Schrank methodisch zu sichern sei. Geometrie und Phänomenologie als Wissenschaften reiner Essenz kennen keine Feststellungen über reale Existenz. Eben damit hängt ja zusammen, daß ihnen klare Fiktionen nicht nur ebenso gute, sondern in großem Umfange bessere Unterlagen bieten als Gegebenheiten aktueller Wahrnehmung und Erfahrung.[3]

Wenn nun die Phänomenologie auch keine Daseinsfeststellungen über Erlebnisse zu machen hat, also keine »Erfahrungen« und »Beobachtungen« in dem natürlichen Sinne, in demjenigen, in dem eine Tatsachenwissenschaft auf dergleichen sich stützen muß, so macht sie doch, als prinzipielle Bedingung ihrer Möglichkeit, über unreflektierte Erlebnisse Wesensfeststellungen. Diese verdankt sie aber der Reflexion, näher der reflektiven Wesensintuition. Folglich kommen die skepti-

1) a. a. O. S. 7.
2) a. a. O. S. 12.
3) Vgl. oben § 70, S. 129 ff.

schen Bedenken hinsichtlich der Selbstbeobachtung auch für die Phänomenologie, und zwar insofern in Betracht, als sich diese Bedenken in naheliegender Weise von der immanent erfahrenden Reflexion auf jede Reflexion überhaupt erstrecken lassen.

In der Tat, was sollte aus der Phänomenologie werden, wenn »es nicht einzusehen wäre, wie ein Bericht über Erleben des Erlebens, auch wenn es da ist, zu Papier kommt«? Was sollte aus ihr werden, wenn sie Aussagen machen dürfte über die Wesen von »gewußten«, reflektierten Erlebnissen, nicht aber über Wesen von Erlebnissen schlechthin? Was sollte werden, wenn »kaum einmal Vermutungen darüber anzustellen wären, wie man zur Erkenntnis unmittelbaren Erlebens kommt« — bzw. zur Erkenntnis seines Wesens? Mag sein, daß der Phänomenologe keine Daseinsfeststellungen bezüglich der Erlebnisse zu vollziehen hat, die ihm als exemplarische für seine Ideationen vorschweben. Er erschaut doch, so könnte man einwenden, in diesen Ideationen nur Ideen von solchem, was er jeweils eben im Exempel vor Augen hat. So wie sein Blick sich dem Erlebnis zuwendet, wird es erst zu dem, als was es sich ihm nun darbietet, sowie er den Blick abwendet, wird es zu einem anderen. Das erfaßte Wesen ist nur Wesen von dem reflektierten Erlebnis, und die Meinung, durch Reflexion absolut gültige Erkenntnisse gewinnen zu können, die für Erlebnisse überhaupt, ob reflektierte oder unreflektierte, Geltung haben, ist völlig unbegründet. »Wie soll man Zustände statuieren können«, sei es auch als Wesensmöglichkeiten, »von denen man kein Wissen haben kann?«

Das betrifft offenbar jede Art von Reflexion, obschon doch in der Phänomenologie eine jede als Quelle absoluter Erkenntnisse gelten will. In der Phantasie schwebt mir ein Ding, sei es auch ein Kentaur, vor. Ich meine zu wissen, daß er sich in gewissen »Erscheinungsweisen« darstellt, in gewissen »Empfindungsabschattungen«, Auffassungen u. dgl. Die W e s e n s einsicht meine ich da zu haben, daß ein solcher Gegenstand überhaupt nur in derartigen Erscheinungsweisen, nur mittels solcher Abschattungsfunktionen, und was sonst hier eine Rolle spielen mag, angeschaut sein k a n n. Aber den Kentaur im Blicke habend, habe ich nicht seine Erscheinungsweisen, abschattenden Daten, Auffassungen im Blick, und sein Wesen erfassend, erfasse ich nicht sie und ihr Wesen. Dazu bedarf es gewisser reflektiver Blickwendungen, die aber das ganze Erlebnis in Fluß bringen und modifizieren; und so habe ich in der neuen Ideation ein Neues vor Augen und darf nicht behaupten, daß ich Wesenskomponenten des unreflektierten Erlebnisses gewonnen habe. Ich darf nicht behaupten, es

gehöre zum Wesen eines Dinges als solchen, sich in »Erscheinungen« darzustellen, in der angedeuteten Art durch Empfindungsdaten sich abschattend, die ihrerseits Auffassungen erfahren, usw.

Die Schwierigkeit betrifft offenbar auch die Bewußtseinsanalysen in Hinsicht auf den »Sinn« der intentionalen Erlebnisse, auf all das, was zum Vermeinten, zum intentional-Gegenständlichen als solchem, zum Sinn einer Aussage u. dgl. gehört. Denn auch das sind Analysen innerhalb eigentümlich gerichteter Reflexionen. Watt selbst geht sogar so weit, zu sagen: »Die Psychologie muß sich klarmachen, daß mit der Selbstbeobachtung die gegenständliche Beziehung der zu beschreibenden Erlebnisse verändert wird. Vielleicht hat diese Veränderung eine viel größere Bedeutung, als man zu glauben geneigt ist.«[1] Hat Watt recht, so hätten wir also, in der Selbstbeobachtung konstatierend, daß wir soeben auf dieses Buch hier aufmerksam waren und es noch sind, damit zu viel behauptet. Das galt allenfalls vor der Reflexion. Sie ändert aber das hier »zu beschreibende Erlebnis« der Aufmerksamkeit, und zwar (nach Watt) hinsichtlich der gegenständlichen Beziehung.

Aller echte Skeptizismus, welcher Art und Richtung er auch ist, zeigt sich durch den prinzipiellen Widersinn an, daß er in seinen Argumentationen implizite, als Bedingungen der Möglichkeit ihrer Geltung, eben das voraussetzt, was er in seinen Thesen leugnet. Man überzeugt sich ohne Schwierigkeit, daß dieses Merkmal auch für die in Rede stehenden Argumentationen zutrifft. Wer auch nur sagt: Ich bezweifle die Erkenntnisbedeutung der Reflexion, behauptet einen Widersinn. Denn über sein Zweifeln aussagend, reflektiert er, und diese Aussage als gültig hinstellen, setzt voraus, daß die Reflexion den bezweifelten Erkenntniswert wirklich und zweifellos (sc. für die vorliegenden Fälle) h a b e, daß sie die gegenständliche Beziehung n i c h t ändere, daß das unreflektierte Erlebnis im Übergang in die Reflexion sein Wesen n i c h t einbüße.

Ferner: In den Argumentationen ist beständig die Rede von der Reflexion als von einer Tatsache, und von dem, was sie verschulde oder verschulden könnte; damit natürlich auch die Rede von den »ungewußten«, unreflektierten Erlebnissen, wieder als Tatsachen, nämlich als denjenigen, woraus die reflektierten erwachsen. Also beständig wird ein W i s s e n von unreflektierten Erlebnissen, darunter von unreflektierten Reflexionen vorausgesetzt, während zugleich die Möglichkeit solchen Wissens in Frage gestellt wird. Das geschieht näm-

1) a. a. O. S. 12.

lich insofern, als die Möglichkeit bezweifelt wird, *irgendetwas* über den Inhalt des unreflektierten Erlebnisses und über die Leistung der Reflexion zu konstatieren: wie weit sie das ursprüngliche Erlebnis ändere, und ob sie es nicht zu einem total anderen sozusagen verfälsche.

Es ist aber klar, daß, wenn dieser Zweifel und die in ihm gesetzte Möglichkeit zu Recht bestände, nicht der leiseste Rechtsgrund für die Gewißheit übrig wäre, daß es überhaupt ein unreflektiertes Erlebnis und eine Reflexion gibt und geben kann. Es ist weiter klar, daß letzteres, das doch die beständige Voraussetzung war, nur gewußt sein kann durch Reflexion, und daß es als unmittelbares Wissen nur begründet sein kann durch reflektive gebende Anschauung. Ebenso hinsichtlich der Behauptung der Wirklichkeit oder Möglichkeit der durch Reflexion nachkommenden Modifikationen. *Ist* dergleichen aber durch Anschauung gegeben, so ist es in einem Anschauungsgehalt gegeben, also ist es widersinnig, zu behaupten, es sei hier gar nichts Erkennbares, nichts hinsichtlich des Gehalts des unreflektierten Erlebnisses und der Art der Modifikationen, die es erfährt.

Das genügt, um den Widersinn deutlich zu machen. Hier wie überall verliert die Skepsis ihre Kraft durch Rückgang von den verbalen Argumentationen auf die Wesensintuition, auf die originär gebende Anschauung und ihr ureigenes Recht. Es hängt freilich alles davon ab, daß man dieselbe auch wirklich vollzieht und es über sich vermag, das Fragliche in das Licht echter Wesensklarheit zu erheben, bzw. Darstellungen, wie wir sie im vorigen Paragraphen versucht haben, so intuitiv aufzunehmen, wie sie vollzogen und dargeboten sind.

Die Phänomene der Reflexion sind in der Tat eine Sphäre reiner und ev. vollkommen klarer Gegebenheiten. Es ist eine jederzeit erreichbare, weil unmittelbare *Wesenseinsicht*, daß vom gegenständlich Gegebenen als solchem aus eine Reflexion möglich ist auf das gebende Bewußtsein und sein Subjekt; vom Wahrgenommenen, dem leibhaftigen »da« aus auf das Wahrnehmen; vom Erinnerten, sowie es als solches, als »Gewesenes« »vorschwebt«, auf das Erinnern; von der Aussage aus in ihrem ablaufenden Gegebensein auf das Aussagen usw; wobei das Wahrnehmen als Wahrnehmen eben dieses Wahrgenommenen, das jeweilige Bewußtsein als Bewußtsein dieses jeweilig Bewußten zur Gegebenheit kommt. Es ist evident, daß wesensmäßig — also nicht aus bloß zufälligen Gründen, etwa gar bloß »für uns« und unsere zufällige »psychophysische Konstitution« — nur durch Reflexionen dieser Art so etwas

wie Bewußtsein und Bewußtseinsinhalt (in reellem oder intentionalem Sinn) erkennbar ist. An diese absolute und einsichtige Notwendigkeit ist also auch Gott gebunden, ebenso wie an die Einsicht, daß $2+1=1+2$ ist. Auch er könnte von seinem Bewußtsein und Bewußtseinsgehalt Erkenntnis nur reflektiv gewinnen.[1]

Damit ist zugleich gesagt, daß die Reflexion mit dem Ideal vollkommener Erkenntnis in keinen antinomischen Streit verwickelt sein kann. Jede Seinsart, wir haben das schon mehrfach betonen müssen, hat wesensmäßig *ihre* Gegebenheitsweisen und damit ihre Weisen der Erkenntnismethode. Wesentliche Eigentümlichkeiten derselben als Mängel behandeln, sie gar in der Art zufälliger, faktischer Mängel »unserer menschlichen« Erkenntnis anrechnen, ist Widersinn. Eine andere, aber gleichfalls in Wesenseinsicht zu erwägende Frage ist aber die nach der möglichen »Tragweite« der fraglichen Erkenntnis, also die Frage, wie wir uns vor Aussagen zu hüten haben, die über das jeweils wirklich Gegebene und eidetisch zu Fassende hinausgehen; und wieder eine andere ist die Frage der *empirischen* Methodik: wie wir Menschen, etwa als Psychologen, unter den gegebenen psychophysischen Umständen zu verfahren haben, um unseren menschlichen Erkenntnissen eine möglichst hohe Dignität zu verleihen.

Im übrigen ist zu betonen, daß unser wiederholter Rekurs auf die Einsicht (Evidenz, bzw. Intuition) hier wie überall nicht eine Phrase ist, sondern, im Sinne des einleitenden Abschnittes, den Rückgang auf das in aller Erkenntnis Letzte besagt, genau so wie in der Rede von Einsicht bei den primitivsten logischen und arithmetischen Axiomen.[2] Wer aber das in der Bewußtseinssphäre Ge-

1) Wir spielen hier den Streit nicht etwa hinüber in die Domäne der Theologie: Die Idee Gott ist ein notwendiger Grenzbegriff in erkenntnistheoretischen Erwägungen, bzw. ein unentbehrlicher Index für die Konstruktion gewisser Grenzbegriffe, deren auch der philosophierende Atheist nicht entraten könnte.

2) Während des Druckes lese ich in der soeben erschienenen »Erkenntnistheorie auf psychophysiologischer und physikalischer Grundlage« von Th. Ziehen eine charakteristische Äußerung über »jene verdächtige sog. Intuition oder Evidenz . . ., die zwei Haupteigenschaften hat, sie wechselt erstens von Philosoph zu Philosoph, bzw. von Philosophenschule zu Philosophenschule, und zweitens stellt sie sich namentlich dann gerne ein, wenn der Verfasser *gerade einen sehr zweifelhaften Punkt seiner Lehre vorträgt*, wir sollen dann *durch einen Bluff vor Zweifeln bewahrt werden*.« Es handelt sich in dieser Kritik, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, um die in den »Log. Unters.« durchgeführte Lehre von den »allgemeinen Gegenständen« oder »Wesen« und von der Wesensanschauung. So heißt es denn bei Ziehen weiter: »Um diese überempirischen Begriffe von dem ge-

gebene einsichtig zu fassen gelernt hat, wird nur mit Staunen Sätze wie den schon oben zitierten lesen können: »Man kann keine Vermutungen darüber anstellen, wie man zur Erkenntnis des unmittelbaren Erlebens kommt«; daraus ist nur zu entnehmen, wie fremd der modernen Psychologie die immanente Wesensanalyse noch ist, obschon sie doch die einzig mögliche Methode für die Fixierung der Begriffe bildet, welche in aller immanenten psychologischen Deskription als bestimmende zu fungieren haben.[1, 2]

Es macht sich in diesen hier verhandelten Problemen der Reflexion der innige Zusammenhang zwischen Phänomenologie und Psychologie besonders fühlbar. Jede auf Erlebnisarten bezügliche Wesensbeschreibung drückt eine unbedingt gültige Norm für mögliches empirisches Dasein aus. Insbesondere betrifft das natürlich auch all die Erlebnisarten, die selbst für die psychologische Methode konstitutiv sind, wie das für alle Modi der inneren Erfahrung gilt. Also

meinen Pack der gewöhnlichen Begriffe zu unterscheiden, hat man ihnen dann oft auch noch eine besondere Allgemeinheit, absolute Exaktheit usw. zugeschrieben. Ich halte dies alles für menschliche Anmaßungen« (a. a. O. S. 413). Nicht minder charakteristisch für diese Erkenntnistheorie ist die auf die intuitive Erfassung des Ich bezogene (aber im Sinne des Autors wohl allgemeiner gültige) Äußerung S. 441: »Ich könnte mir nur eine wirkliche Beglaubigung für eine solche primäre Intuition denken, die Übereinstimmung aller empfindenden und denkenden Individuen in dem Konstatieren solcher Intuition.« — Daß übrigens mit der Berufung auf »Intuition« öfters Unfug getrieben worden ist, soll natürlich nicht geleugnet werden. Es ist nur die Frage, ob dieser Unfug mit einer *angeblichen* Intuition anders aufgedeckt werden könnte als durch *wirkliche* Intuition. Auch in der Erfahrungssphäre wird mit der Berufung auf Erfahrung sehr viel Unfug getrieben, und es stände schlimm, wenn man darum Erfahrung überhaupt als Bluff« bezeichnen und ihre »Beglaubigung« von der »Übereinstimmung aller empfindenden und denkenden Individuen in dem Konstatieren solcher ‚Erfahrung'« abhängig machen wollte. Vgl. dazu das zweite Kap. des 1. Abschn. d. S.

1) Vgl. meinen Auffatz im »Logos« I, S. 302—322.

2) Die beiden ebenfalls während des Druckes mir zukommenden Aufsätze von A. Messer und J. Cohn (im ersten Bande der »Jahrbücher der Philosophie«, herausg. von Frischeisen-Köhler) zeigen von neuem, wie wenig es auch gründlichen Forschern gelingen will, sich vom Banne der herrschenden Vorurteile zu befreien und, bei aller Sympathie für die phänomenologischen Bestrebungen, die Eigenart der Phänomenologie als einer »*Wesenslehre*« zu erfassen. Beide haben, und besonders Messer (auch in seinen früheren kritischen Äußerungen im »Archiv f. d. ges. Psychol.« XXII), den *Sinn* meiner Darstellungen mißverstanden, und das so sehr, daß die Lehren, die da als die meinen bekämpft werden, *durchaus nicht die meinen* sind. Ich hoffe, die ausführlicheren Darstellungen der vorliegenden Arbeit werden Mißverständnisse solcher Art nicht mehr aufkommen lassen.

die Phänomenologie ist die Instanz für die methodologischen Grundfragen der Psychologie. Was sie generell festgestellt hat, muß der Psychologe als Bedingung der Möglichkeit all seiner weiteren Methodik anerkennen und gegebenenfalls in Anspruch nehmen. Was damit streitet, kennzeichnet den *prinzipiellen psychologischen Widersinn*, genau so, wie in der physischen Sphäre jeder Widerstreit gegen die geometrischen Wahrheiten und die Wahrheiten der Ontologie der Natur überhaupt das Charakteristikum des *prinzipiellen naturwissenschaftlichen Widersinns* ist.

Ein solcher prinzipieller Widersinn drückt sich darnach in der Hoffnung aus, die skeptischen Bedenken gegen die Möglichkeit der Selbstbeobachtung durch *psychologische Induktion* auf den Wegen der experimentellen Psychologie zu überwinden. Es verhält sich damit wieder ebenso, wie wenn man im Gebiete der physischen Naturerkenntnis die parallele Skepsis, ob nicht am Ende jede äußere Wahrnehmung trüge (da doch wirklich jede, vereinzelt genommen, trügen könnte) durch experimentelle Physik überwinden wollte, die ja das Recht der äußeren Wahrnehmung in jedem Schritte voraussetzt.

Im übrigen soll, was hier im allgemeinen gesagt ist, durch alles Weitere, insbesondere durch die Aufklärungen über den Umfang der reflektiven Wesenseinsichten an Kraft gewinnen. Auch die hier gestreiften Beziehungen zwischen der Phänomenologie (bzw zwischen der hier von ihr vorläufig noch nicht geschiedenen, und jedenfalls mit ihr innig verbundenen eidetischen Psychologie) und der erfahrungswissenschaftlichen Psychologie sollen, mit all den zugehörigen tiefen Problemen im zweiten Buche d. S. einer Klärung zugeführt werden. Ich bin dessen sicher, daß in nicht allzuferner Zeit die Überzeugung Gemeingut sein wird, daß die Phänomenologie (bzw. die eidetische Psychologie) für die empirische Psychologie im selben Sinne die methodologisch grundlegende Wissenschaft ist, wie die sachhaltigen mathematischen Disziplinen (z. B. die Geometrie und Phoronomie) grundlegend sind für die Physik.

Die alte ontologische Lehre, daß *die Erkenntnis der »Möglichkeiten« der der Wirklichkeiten vorhergehen müsse*, ist m. E., wofern sie recht verstanden und in rechter Weise nutzbar gemacht wird, eine große Wahrheit.

§ 80. *Die Beziehung der Erlebnisse auf das reine Ich.*

Unter den allgemeinen Wesenseigentümlichkeiten des transzendental gereinigten Erlebnisgebietes gebührt eigentlich die erste Stelle der Beziehung jedes Erlebnisses auf das »reine« Ich. Jedes »*cogito*«,

jeder Akt in einem ausgezeichneten Sinne iſt charakteriſiert als Akt des Ich, er »geht aus dem Ich hervor«, es »lebt« in ihm »aktuell«. Wir haben darüber ſchon geſprochen und erinnern an das früher Ausgeführte in wenigen Sätzen.

Beobachtend nehme *ich* etwas wahr, in gleicher Weiſe bin *ich* in der Erinnerung öfters mit etwas »beſchäftigt«, quaſi beobachtend verfolge *ich* in der fingierenden Phantaſie das Treiben in der phantaſierten Welt. Oder ich denke nach, ich ziehe Schlüſſe; ich nehme ein Urteil zurück, ev. mich überhaupt des Urteils »enthaltend«. Ich vollziehe ein Gefallen oder Mißfallen, ich freue mich oder bin betrübt, ich wünſche, oder ich will und tue; oder auch, ich »enthalte« mich der Freude, des Wunſches, der Wollung und Handlung. Bei all ſolchen Akten bin ich dabei, *aktuell* dabei. Reflektierend faſſe ich mich dabei auf als den Menſchen.

Vollziehe ich aber die phänomenologiſche ἐποχή, verfällt, wie die ganze Welt der natürlichen Theſis, ſo »Ich, der Menſch« der Ausſchaltung, dann verbleibt das reine Akterlebnis mit ſeinem eigenen Weſen zurück. Ich ſehe aber auch, daß die Auffaſſung desſelben als menſchlichen Erlebniſſes, abgeſehen von der Daſeinstheſis, allerlei hereinbringt, was nicht notwendig mit dabei ſein muß, und daß andererſeits kein Ausſchalten die Form des *cogito* aufheben und das »reine« Subjekt des Aktes herausſtreichen kann: Das »Gerichtetſein auf«, »Beſchäftigtſein mit«, »Stellungnehmen zu«, »Erfahren, Leiden von« birgt *notwendig* in ſeinem Weſen dies, daß es eben ein »von dem Ich dahin« oder im umgekehrten Richtungsſtrahl »zum Ich hin« iſt — und dieſes Ich iſt das *reine*, ihm kann keine Reduktion etwas anhaben.

Wir ſprachen bisher von Erlebniſſen des beſonderen Typus »cogito«. Die übrigen Erlebniſſe, die für die Ichaktualität das allgemeine Milieu bilden, entbehren freilich der ausgezeichneten Ichbezogenheit, die wir ſoeben beſprochen haben. Und doch haben auch ſie ihren Anteil am reinen Ich und dieſes an ihnen. Sie »gehören« zu ihm als »die ſeinen«, ſie ſind *ſein* Bewußtſeinshintergrund, *ſein* Feld der Freiheit.

Bei dieſen eigentümlichen Verflochtenheiten mit allen »ſeinen« Erlebniſſen iſt doch das erlebende Ich nichts, was *für ſich* genommen und zu einem *eigenen* Unterſuchungsobjekt gemacht werden könnte. Von ſeinen »Beziehungsweiſen« oder »Verhaltungsweiſen« abgeſehen, iſt es völlig leer an Weſenskomponenten, es hat gar keinen explikabeln Inhalt, es iſt an und für ſich unbeſchreiblich: reines Ich und nichts weiter.

Darum gibt es doch Anlaß zu einer Mannigfaltigkeit wichtiger Beſchreibungen, eben hinſichtlich der beſonderen Weiſen, *wie* es in den jeweiligen Erlebnisarten oder Erlebnismodis erlebendes Ich iſt. Dabei unterſcheidet ſich immerfort — trotz der notwendigen Aufeinanderbezogenheit — das *Erlebnis ſelbſt* und das *reine Ich* des Erlebens. Und wieder: Das *rein Subjektive der Erlebnisweiſe* und der übrige, ſozuſagen *ich-abgewandte Gehalt des Erlebniſſes*. Es beſteht alſo eine gewiſſe, außerordentlich wichtige Zweiſeitigkeit im Weſen der Erlebnisſphäre, von der wir auch ſagen können, daß an den Erlebniſſen eine *ſubjektiv-orientierte* Seite und eine *objektiv-orientierte* zu unterſcheiden iſt: eine Ausdrucksweiſe, die ja nicht mißverſtanden werden darf, als lehrten wir, es ſei das ev. »Objekt« des Erlebniſſes an dieſem etwas dem reinen Ich Analoges. Gleichwohl wird ſich die Ausdrucksweiſe rechtfertigen. Und wir fügen gleich bei, daß dieſer Zweiſeitigkeit, in erheblichen Strecken mindeſtens, eine Teilung der Unterſuchungen (wenn auch keine wirkliche Trennung) entſpricht, die einen nach der reinen Subjektivität orientiert, die anderen nach dem, was zur »Konſtitution« der Objektivität *für* die Subjektivität gehört. Wir werden von der »intentionalen Beziehung« von Erlebniſſen (bzw. des reinen erlebenden Ich) auf Objekte und von mancherlei Erlebniskomponenten und »intentionalen Korrelaten«, die damit zuſammenhängen, vieles zu ſagen haben. Dergleichen kann aber in umfaſſenden Unterſuchungen analytiſch oder ſynthetiſch erforſcht und beſchrieben werden, ohne daß man ſich mit dem reinen Ich und ſeinen Weiſen der Beteiligung dabei irgend tiefergehend beſchäftigt. Öfters berühren muß man es freilich, ſofern es eben ein notwendiges Dabei iſt.

Die Meditationen, die wir weiterhin in dieſem Abſchnitt zu vollziehen gedenken, ſollen vorzugsweiſe der objektiv-orientierten Seite gelten, als der im Ausgang von der natürlichen Einſtellung ſich zuerſt darbietenden. Auf ſie weiſen ſchon die im einleitenden Paragraphen d. A. angedeuteten Probleme hin.

§ 81. Die phänomenologiſche Zeit und das Zeitbewußtſein.

Eine eigene Beſprechung erfordert die phänomenologiſche Zeit als allgemeine Eigentümlichkeit aller Erlebniſſe.

Wohl zu beachten iſt der Unterſchied dieſer *phänomenologiſchen Zeit*, dieſer einheitlichen Form aller Erlebniſſe in *einem* Erlebnisſtrome (dem *eines* reinen Ich) und der *»objektiven«*, d. i. der *kosmiſchen Zeit*.

Durch die phänomenologische Reduktion hat das Bewußtsein nicht nur seine apperzeptive »Anknüpfung« (was freilich ein Bild ist) an die materielle Realität und seine, wenn auch sekundäre Einbeziehung in den Raum eingebüßt, sondern auch seine Einordnung in die kosmische Zeit. Diejenige Zeit, die wesensmäßig zum Erlebnis als solchem gehört, mit ihren Gegebenheitsmodis des Jetzt, Vorher, Nachher, des durch sie modal bestimmten Zugleich, Nacheinander usw., ist durch keinen Sonnenstand, durch keine Uhr, durch keine physischen Mittel zu messen und überhaupt nicht zu messen.

Die kosmische Zeit verhält sich zur phänomenologischen Zeit in gewisser Weise analog, wie sich die zum immanenten Wesen eines konkreten Empfindungsinhaltes (etwa eines visuellen im Felde der visuellen Empfindungsdaten) gehörige »Ausbreitung« zur objektiven räumlichen »Ausdehnung« verhält, nämlich der des erscheinenden und sich in diesem Empfindungsdatum visuell »abschattenden« physischen Objektes. So wie es widersinnig wäre, ein Empfindungsmoment, wie Farbe oder Ausbreitung mit dem sich dadurch abschattenden dinglichen Moment, wie Dingfarbe und dingliche Ausdehnung, unter dieselbe Wesensgattung zu bringen: so auch hinsichtlich des phänomenologischen Zeitlichen und des Weltzeitlichen. Im Erlebnis und seinen Erlebnismomenten kann sich transzendente Zeit erscheinungsmäßig darstellen; aber prinzipiell hat es hier wie sonst keinen Sinn, zwischen Darstellung und Dargestelltem bildliche Ähnlichkeit zu supponieren, die als Ähnlichkeit Wesenseinigkeit voraussetzen würde.

Im übrigen soll nicht etwa gesagt werden, daß die Art, wie kosmische Zeit sich in der phänomenologischen bekundet, genau dieselbe sei, wie diejenige, in welcher andere, sachliche Wesensmomente der Welt sich phänomenologisch darstellen. Sicher ist das Sichdarstellen von Farben und sonstigen sinnlichen Dingqualitäten (in entsprechender Sinnesdaten der Sinnesfelder) wesentlich andersartig, und wieder andersartig das Sichabschatten dinglicher Raumgestalten in den Ausbreitungsformen innerhalb der Empfindungsdaten. Aber in dem oben Ausgeführten besteht überall Gemeinsamkeit.

Zeit ist übrigens, wie aus den später nachfolgenden Untersuchungen hervorgehen wird, ein Titel für eine völlig abgeschlossene Problemsphäre und eine solche von ausnehmender Schwierigkeit. Es wird sich zeigen, daß unsere bisherige Darstellung gewissermaßen eine ganze Dimension verschwiegen hat und notwendig verschweigen mußte, um unverwirrt zu erhalten, was zunächst allein in phänomenologischer Einstellung sichtig ist, und was unangesehen der neuen Dimension ein geschlossenes Untersuchungsgebiet ausmacht. Das transzendentale »Absolute«, das wir uns durch die Reduktionen herauspräpariert haben, ist in Wahrheit nicht das Letzte, es ist etwas, das sich selbst in einem gewissen tiefliegenden und völlig eigenartigen Sinn konstituiert und seine Urquelle in einem letzten und wahrhaft Absoluten hat.

Zum Glück können wir die Rätsel des Zeitbewußtseins[1] in unseren vorbereitenden Analysen außer Spiel lassen, ohne ihre Strenge zu gefährden. Nur eben rühren wir daran in folgenden Sätzen:

Die Wesenseigenschaft, die der Titel Zeitlichkeit für Erlebnisse überhaupt ausdrückt, bezeichnet nicht nur ein allgemein zu jedem einzelnen Erlebnis Gehöriges, sondern eine Erlebnisse mit Erlebnissen verbindende notwendige Form. Jedes wirkliche Erlebnis (wir vollziehen diese Evidenz auf Grund der klaren Intuition einer Erlebniswirklichkeit) ist notwendig ein dauerndes; und mit dieser Dauer ordnet es sich einem endlosen Kontinuum von Dauern ein – einem erfüllten Kontinuum. Es hat notwendig einen allseitig unendlichen erfüllten Zeithorizont. Das sagt zugleich: es gehört einem unendlichen »Erlebnisstrom« an. Jedes einzelne Erlebnis kann, wie anfangen, so enden und damit seine Dauer abschließen, z. B. ein Erlebnis der Freude. Aber der Erlebnisstrom kann nicht anfangen und enden. Jedes Erlebnis, als zeitliches Sein, ist Erlebnis seines reinen Ich. Notwendig gehört dazu die Möglichkeit (die, wie wir wissen, keine leere logische Möglichkeit ist), daß das Ich auf dieses Erlebnis seinen reinen Ichblick richtet und es erfaßt als wirklich seiend, bzw. als dauernd in der phänomenologischen Zeit.

Wiederum gehört aber zum Wesen der Sachlage die Möglichkeit, daß das Ich den Blick auf die temporale Gegebenheitsweise richtet und mit Evidenz erkennt (wie wir alle, das Beschriebene in der Intuition nachlebend, diese Evidenz in der Tat gewinnen), daß kein dauerndes Erlebnis möglich ist, es sei denn, daß es sich in einem kontinuierlichen Fluß von Gegebenheitsmodis als Einheitliches des Vorganges, bzw. der Dauer konstituiert; ferner daß diese Gegebenheitsweise von dem zeitlichen Erlebnis selbst wieder ein Erlebnis ist, obschon von neuer Art und Dimension.

1) Die darauf bezüglichen und langehin vergeblichen Bemühungen des Vf. sind im Jahre 1905 im wesentlichen zum Abschluß gekommen und ihre Ergebnisse in Göttinger Universitätsvorlesungen mitgeteilt worden.

z. B. die Freude, die anfängt und endet und inzwischen dauert, kann ich zuerst selbst im reinen Blick haben, ich gehe mit ihren zeitlichen Phasen mit. Ich kann aber auch auf ihre Gegebenheitsweise achten: auf den jeweiligen Modus des »Jetzt« und darauf, daß an dieses Jetzt, und prinzipiell an jedes, in notwendiger Kontinuität sich ein neues und stetig neues anschließt, daß in eins damit jedes aktuelle Jetzt sich wandelt in ein Soeben, das Soeben abermals und kontinuierlich in immer neue Soeben von Soeben usw. So für jedes neu angeschlossene Jetzt.

Das aktuelle Jetzt ist notwendig und verbleibt ein Punktuelles, eine verharrende Form für immer neue Materie. Ebenso verhält es sich mit der Kontinuität der »Soeben«; es ist eine Kontinuität von Formen immer neuen Inhalts. Das sagt zugleich: Das dauernde Erlebnis der Freude ist »bewußtseinsmäßig« gegeben in einem Bewußtseinskontinuum der konstanten Form: Eine Phase Impression als Grenzphase einer Kontinuität von Retentionen, die aber nicht gleichstehende, sondern kontinuierlich-intentional aufeinander zu beziehende sind — ein kontinuierliches Ineinander von Retentionen von Retentionen. Die Form erhält immer neuen Inhalt, also kontinuierlich »fügt sich« an jede Impression, in der das Erlebnis-Jetzt gegeben ist, eine neue, einem kontinuierlich neuen Punkte der Dauer entsprechende an; kontinuierlich wandelt sich die Impression in Retention, diese kontinuierlich in modifizierte Retention usw.

Dazu kommt aber die Gegenrichtung der kontinuierlichen Wandlungen: dem Vorher entspricht das Nachher, dem Kontinuum der Retentionen ein solches der Protentionen.

§ 82. Fortsetzung. Der dreifache Erlebnishorizont, zugleich als Horizont der Erlebnisreflexion.

Wir erkennen dabei aber auch mehr. Jedes Erlebnisjetzt, sei es auch das der Einsatzphase eines neu auftretenden Erlebnisses, hat notwendig seinen Horizont des Vorhin. Das kann aber prinzipiell kein leeres Vorhin sein, eine leere Form ohne Inhalt, ein Nonsens. Notwendig hat es die Bedeutung eines vergangenen Jetzt, das in dieser Form ein vergangenes Etwas, ein vergangenes Erlebnis faßt. Notwendig sind jedem neu anfangenden Erlebnis Erlebnisse zeitlich vorhergegangen, die Erlebnisvergangenheit ist kontinuierlich erfüllt. Jedes Erlebnisjetzt hat aber auch seinen notwendigen Horizont des Nachher, und auch das ist kein leerer Horizont; notwendig wandelt sich jedes Erlebnisjetzt, sei es auch das

der Endphase der Dauer eines aufhörenden Erlebnisses, in ein neues Jetzt, und das ist notwendig ein erfülltes.

Man kann dazu auch sagen: Notwendig knüpft sich an das Bewußtsein des Jetzt das des soeben Vergangen, welches Bewußtsein selbst wieder ein Jetzt ist. Kein Erlebnis kann aufhören ohne Bewußtsein des Aufhörens und Aufgehörthabens, und das ist ein neues ausgefülltes Jetzt. Der Erlebnisstrom ist eine unendliche Einheit, und die Stromform ist eine alle Erlebnisse eines reinen Ich notwendig umspannende Form — mit mancherlei Formensystemen.

Die nähere Ausgestaltung dieser Einsichten und den Nachweis ihrer großen metaphysischen Konsequenzen behalten wir den angekündigten künftigen Darstellungen vor.

Die soeben behandelte allgemeine Eigentümlichkeit der Erlebnisse, als möglicher Gegebenheiten der reflektierenden (immanenten) Wahrnehmung, ist Bestandstück einer noch umfassenderen, die sich in dem Wesensgesetz ausspricht, daß jedes Erlebnis nicht nur unter dem Gesichtspunkt der zeitlichen Folge in einem wesentlich in sich geschlossenen Erlebniszusammenhang steht, sondern auch unter dem Gesichtspunkt der Gleichzeitigkeit. Das sagt, daß jedes Erlebnisjetzt einen Horizont von Erlebnissen hat, die eben auch die Originaritätsform des »Jetzt« haben, und als solche den einen Originaritätshorizont des reinen Ich ausmachen, sein gesamtes originäres Bewußtseins-Jetzt.

Einheitlich geht dieser Horizont in die Vergangenheitsmodi ein. Jedes Vorhin, als modifiziertes Jetzt, impliziert zu jedem ins Auge gefaßten Erlebnis, dessen Vorhin es ist, einen endlosen Horizont, all das umspannend, was zu demselben modifizierten Jetzt gehört, kurzum seinen Horizont des »gleichzeitig Gewesen«. Die vorhin gegebenen Beschreibungen sind also durch eine neue Dimension zu ergänzen, und erst wenn wir das tun, haben wir das ganze phänomenologische Zeitfeld des reinen Ich, das es von einem beliebigen »seiner« Erlebnisse nach den drei Dimensionen des Vorher, Nachher, Gleichzeitig durchmessen kann; oder haben wir den ganzen, seinem Wesen nach einheitlichen und in sich streng abgeschlossenen Strom zeitlicher Erlebniseinheiten.

Ein reines Ich — ein nach allen drei Dimensionen erfüllter, in dieser Erfüllung wesentlich zusammenhängender, sich in seiner inhaltlichen Kontinuität fordernder Erlebnisstrom: sind notwendige Korrelate.

§ 83. Erfassung des einheitlichen Erlebnisstroms als »Idee«.

Mit dieser Urform des Bewußtseins steht wesensgesetzlich folgendes in Beziehung.

Trifft der reine Ichblick reflektierend, und zwar perzeptiv erfassend, irgendein Erlebnis, so besteht die apriorische Möglichkeit, den Blick auf andere Erlebnisse, soweit dieser Zusammenhang reicht, hinzuwenden. Prinzipiell ist aber dieser ganze Zusammenhang nie ein durch einen einzigen reinen Blick Gegebenes oder zu Gebendes. Trotzdem ist auch er in gewisser Weise, obschon in prinzipiell andersartiger, intuitiv erfaßbar, nämlich in der Art der »Grenzenlosigkeit im Fortgang« der immanenten Anschauungen, vom fixierten Erlebnis zu neuen Erlebnissen seines Erlebnishorizontes, von deren Fixation zu derjenigen ihrer Horizonte usw. Die Rede vom Erlebnishorizont besagt hier aber nicht nur den Horizont phänomenologischer Zeitlichkeit nach seinen beschriebenen Dimensionen, sondern Unterschiede neuartiger Gegebenheitsmodi. Darnach hat ein Erlebnis, das zum Objekt eines Ichblickes geworden ist, also den Modus des Erblickten hat, seinen Horizont nichterblickter Erlebnisse; das in einem Modus der »Aufmerksamkeit« und ev. in steigender Klarheit Erfaßte, einen Horizont hintergründlicher Unaufmerksamkeit mit relativen Unterschieden der Klarheit und Dunkelheit, sowie der Abgehobenheit und Unabgehobenheit. Darin wurzeln eidetische Möglichkeiten: das Unerblickte in den reinen Blick zu bringen, das nebenbei Bemerkte zum primär Bemerkten, das Unabgehobene zum Abgehobenen, das Dunkle zum Klaren und immer Klareren zu machen.[1]

Im kontinuierlichen Fortgang von Erfassung zu Erfassung erfassen wir nun, sagte ich, in gewisser Weise auch den Erlebnisstrom als Einheit. Wir erfassen ihn nicht wie ein singuläres Erlebnis, aber in der Weise einer Idee im Kantischen Sinne. Er ist nichts aufs geratewohl Gesetztes und Behauptetes, sondern ein absolut zweifellos Gegebenes — in einem entsprechend weiten Sinne des Wortes Gegebenheit. Diese Zweifellosigkeit, obschon auch auf Intuition gegründet, hat eine ganz andere Quelle als diejenige, die für das Sein von Erlebnissen besteht, die also in immanenter Wahrnehmung zu reiner Gegebenheit kommen. Es ist eben das Eigentümliche der eine Kantische »Idee« erschauenden Ideation, die darum nicht etwa die Einsichtigkeit einbüßt, daß die adäquate Bestimmung ihres Inhaltes, hier des Erlebnisstromes unerreichbar ist. Wir sehen zugleich, daß zum Erlebnisstrom und seinen Komponenten als solchen eine Reihe von unterscheidbaren Gegebenheitsmodis gehört, deren systematische Erforschung eine Hauptaufgabe der allgemeinen Phänomenologie wird bilden müssen.

1) »Horizont« gilt hier also soviel wie in § 35, S. 62, die Rede von einem »Hof« und »Hintergrund«.

Aus unseren Betrachtungen können wir auch den eidetisch gültigen und evidenten Satz ziehen, daß kein konkretes Erlebnis als ein im vollen Sinne Selbständiges gelten kann. Jedes ist »ergänzungsbedürftig« hinsichtlich eines, seiner Art und Form nach nicht beliebigen, sondern gebundenen Zusammenhanges.

Z. B.: Betrachten wir irgendeine äußere Wahrnehmung, sagen wir diese bestimmte Hauswahrnehmung, in konkreter Fülle genommen, dann gehört zu ihr, als ein notwendiges Bestimmungsstück, die Erlebnisumgebung; aber freilich ist es ein eigenartiges, notwendiges und doch »außerwesentliches« Bestimmungsstück, nämlich ein solches, dessen Änderung für den eigenen Wesensgehalt des Erlebnisses nichts ändert. Je nach der Änderung der Umgebungsbestimmtheit ändert sich also die Wahrnehmung selbst, während die niederste Differenz der Gattung Wahrnehmung, ihre innere Eigenheit, identisch gedacht werden kann.

Daß zwei in dieser Eigenheit wesensidentische Wahrnehmungen auch identisch sind hinsichtlich der Umgebungsbestimmtheit, ist prinzipiell unmöglich, sie wären individuell eine Wahrnehmung.

Man kann sich das jedenfalls zur Einsicht bringen hinsichtlich zweier Wahrnehmungen und so zweier Erlebnisse überhaupt, die zu einem Erlebnisstrom gehören. Jedes Erlebnis beeinflußt den (hellen oder dunkeln) Hof der weiteren Erlebnisse.

Eine nähere Betrachtung würde zudem zeigen, daß zwei Erlebnisströme (Bewußtseinsphären für zwei reine Ich) von identischem Wesensgehalt undenkbar sind, wie auch, was schon aus dem Bisherigen zu ersehen ist, daß kein vollbestimmtes Erlebnis des einen je zum anderen gehören könnte; nur Erlebnisse von identischer innerer Artung können ihnen gemein sein (obschon nicht individuell identisch gemeinsam), nie aber zwei Erlebnisse, die zudem einen absolut gleichen »Hof« haben.

§ 84. Die Intentionalität als phänomenologisches Hauptthema.

Wir gehen nun zu einer Eigentümlichkeit der Erlebnisse über, die man geradezu als das Generalthema der »objektiv« orientierten

Phänomenologie bezeichnen kann, zur Intentionalität. Sie ist insofern eine Wesenseigentümlichkeit der Erlebnissphäre überhaupt, als alle Erlebnisse in irgendeiner Weise an der Intentionalität Anteil haben, wenn wir gleichwohl nicht von jedem Erlebnis im selben Sinne sagen können, es habe Intentionalität, wie wir z. B. von jedem, in den Blick möglicher Reflexion als Objekt eintretenden Erlebnis, und sei es auch ein abstraktes Erlebnismoment, sagen können, es sei ein zeitliches. Die Intentionalität ist es, die Bewußtsein im prägnanten Sinne charakterisiert, und die es rechtfertigt, zugleich den ganzen Erlebnisstrom als Bewußtseinsstrom und als Einheit eines Bewußtseins zu bezeichnen.

In den vorbereitenden Wesensanalysen des zweiten Abschnittes über das Bewußtsein überhaupt mußten wir (noch vor dem Eingangstor der Phänomenologie und speziell zu dem Zwecke, es durch die Methode der Reduktion zu gewinnen) bereits eine Reihe von allgemeinsten Bestimmungen über die Intentionalität überhaupt und über die Auszeichnung des »Aktes«, der »cogitatio« herausarbeiten.[1] Von denselben haben wir weiterhin Gebrauch gemacht, und wir durften es, obschon die ursprünglichen Analysen noch nicht unter der ausdrücklichen Norm der phänomenologischen Reduktion vollzogen waren. Denn sie gingen das reine Eigenwesen der Erlebnisse an, folglich konnten sie durch Ausschaltung der psychologischen Apperzeption und Seinssetzung nicht betroffen werden. Da es sich jetzt darum handelt, die Intentionalität als einen umfassenden Titel durchgehender phänomenologischer Strukturen zu erörtern, und die auf diese Strukturen wesentlich bezogene Problematik (soweit dergleichen in einer allgemeinen Einleitung möglich ist) zu entwerfen, rekapitulieren wir das früher Gesagte, aber in einer Ausgestaltung, in der wir es zur Förderung unserer jetzigen wesentlich anders gerichteten Ziele bedürfen.

Wir verstanden unter Intentionalität die Eigenheit von Erlebnissen, »Bewußtsein von etwas zu sein«. Zunächst trat uns diese wunderbare Eigenheit, auf die alle vernunfttheoretischen und metaphysischen Rätsel zurückführen, entgegen im expliziten cogito: ein Wahrnehmen ist Wahrnehmen von etwas, etwa einem Dinge; ein Urteilen ist Urteilen von einem Sachverhalt; ein Werten von einem Wertverhalt; ein Wünschen von einem Wunschverhalt usw. Handeln geht auf Handlung, Tun auf Tat, Lieben auf Geliebtes, sich Freuen auf Erfreuliches usw. In jedem aktuellen cogito richtet sich ein von

1) Vgl. oben § 36–38, S. 64–69.

dem reinen Ich ausstrahlender »Blick« auf den »Gegenstand« des jeweiligen Bewußtseinskorrelats, auf das Ding, den Sachverhalt usw. und vollzieht das sehr verschiedenartige Bewußtsein von ihm. Nun lehrte aber die phänomenologische Reflexion, daß nicht in jedem Erlebnis diese vorstellende, denkende, wertende, ... Ichzuwendung zu finden ist, dieses aktuelle Sich-mit-dem-Korrelatgegenstand-zu-schaffen-machen, Zu-ihm-hin-gerichtet-sein (oder auch von ihm weg — und doch mit dem Blicke darauf), während es doch Intentionalität in sich bergen kann. So ist es z. B. klar, daß der gegenständliche Hintergrund, aus dem sich der cogitativ wahrgenommene Gegenstand dadurch heraushebt, daß ihm die auszeichnende Ichzuwendung zuteil wird, wirklich erlebnismäßig ein gegenständlicher Hintergrund ist. D. h. während wir jetzt dem reinen Gegenstand in dem modus »cogito« zugewendet sind, »erscheinen« doch vielerlei Gegenstände, sie sind anschaulich »bewußt«, fließen zu der anschaulichen Einheit eines bewußten Gegenstandsfeldes zusammen. Es ist ein potentielles Wahrnehmungsfeld in dem Sinne, daß sich jedem so Erscheinenden ein besonderes Wahrnehmen (ein gewahrendes cogito) zuwenden kann; aber nicht in dem Sinne, als ob die erlebnismäßig vorhandenen Empfindungsabschattungen, z. B. die visuellen und in der Einheit des visuellen Empfindungsfeldes ausgebreiteten, jeder gegenständlichen Auffassung entbehrten und mit der Blickzuwendung sich überhaupt erst anschauliche Erscheinungen von Gegenständen konstituierten.

Hierher gehören ferner Erlebnisse des Aktualitätshintergrundes der Art wie Gefallens»regungen«, Urteilsregungen, Wunschregungen usw. in verschiedenen Stufen der Hintergrundsferne, oder wie wir auch sagen können, der Ichferne und Ichnähe, da das aktuelle, in jeweiligen cogitationes lebende reine Ich der Beziehungspunkt ist. Ein Gefallen, ein Wünschen, ein Urteilen u. dgl. kann im spezifischen Sinne »vollzogen« sein, nämlich vom Ich, das in diesem Vollzuge sich »lebendig betätigt« (oder, wie im »Vollzug« der Trauer, aktuell »leidet«); es können aber solche Bewußtseinsweisen sich schon »regen«, im »Hintergrunde« auftauchen, ohne so »vollzogen« zu sein. Ihrem eigenen Wesen nach sind diese Inaktualitäten gleichwohl schon »Bewußtsein von etwas«. Wir befaßten darnach in das Wesen der Intentionalität nicht mit das Spezifische des cogito, den »Blick-auf«, bzw. die (übrigens noch mehrfach zu verstehende und phänomenologisch zu erforschende) Ichzuwendung;[1] vielmehr galt

1) Vgl. oben § 37, S. 65 ff.

uns dieses Cogitative als eine besondere Modalität des Allgemeinen, das wir Intentionalität nennen.

Zur Terminologie.

In den »Logischen Untersuchungen« wird eben dieses Allgemeine als »Aktcharakter« und jedes konkrete Erlebnis dieses Charakters als »Akt« bezeichnet. Die beständigen Mißdeutungen, die dieser Aktbegriff erfahren hat, bestimmen mich (hier wie in meinen Vorlesungen schon seit einer Reihe von Jahren), die Terminologie etwas vorsichtiger zu umgrenzen und die Ausdrücke Akt und intentionales Erlebnis nicht mehr ohne Vorsorgen als gleichwertig zu gebrauchen. Es wird sich im weiteren herausstellen, daß mein ursprünglicher Aktbegriff durchaus unentbehrlich ist, daß es aber nötig ist, dem modalen Unterschiede zwischen vollzogenen und unvollzogenen Akten beständig Rechnung zu tragen.

Wo kein Beisatz steht und schlechthin von Akten die Rede ist, sollen ausschließlich die eigentlichen, die sozusagen aktuellen, vollzogenen Akte gemeint sein.

Im übrigen ist ganz allgemein zu bemerken, daß in der anfangenden Phänomenologie alle Begriffe, bzw. Termini, in gewisser Weise in Fluß bleiben müssen, immerfort auf dem Sprunge, sich gemäß den Fortschritten der Bewußtseinsanalyse und der Erkenntnis neuer phänomenologischer Schichtungen innerhalb des zunächst in ungeschiedener Einheit Erschauten zu differenzieren. Alle gewählten Termini haben ihre Zusammenhangstendenzen, sie weisen auf Beziehungsrichtungen hin, von denen sich hinterher oft herausstellt, daß sie nicht nur in einer Wesensschicht ihre Quelle haben; womit sich zugleich ergibt, daß die Terminologie besser zu beschränken oder sonst zu modifizieren sei. Es ist also erst auf einer sehr weit fortgeschrittenen Entwicklungsstufe der Wissenschaft auf endgültige Terminologien zu rechnen. Irreführend und grundverkehrt ist es, an allererst sich emporarbeitende wissenschaftliche Darstellungen äußerlich-formale Maßstäbe einer Logik der Terminologie zu legen und in den Anfängen Terminologien zu fordern von einer Art, in der sich allererst die abschließenden Ergebnisse großer wissenschaftlicher Entwicklungen fixieren. Für den Anfang ist jeder Ausdruck gut und insbesondere jeder passend gewählte bildliche Ausdruck, der unseren Blick auf ein klar erfaßbares phänomenologisches Vorkommnis zu lenken vermag. Die Klarheit schließt nicht einen gewissen Hof der Unbestimmtheit aus. Dessen weitere Bestimmung, bzw. Klärung ist eben die weitere Aufgabe, wie andererseits die in Vergleichungen oder im Wechsel der Zusammenhänge zu vollziehende Innenanalyse: die Zerfällung in Komponenten oder Schichten. Diejenigen, die, mit den dargebotenen intuitiven Aufweisungen nicht zufrieden, so wie in den »exakten« Wissenschaften »Definitionen« fordern, oder die glauben, mit phänomenologischen Begriffen, welche an ein paar rohen Beispielsanalysen als angeblich feste gewonnen sind, in einem unanschaulich-wissenschaftlichen Denken frei schalten und dadurch die Phänomenologie fördern zu können, sind aber noch so sehr Anfänger, daß sie das Wesen der Phänomenologie und die von ihr prinzipiell geforderte Methodik nicht erfaßt haben.

Das Gesagte gilt nicht minder für die empirisch gerichtete psychologische Phänomenologie im Sinne einer an das Immanent-wesentliche sich bindenden Deskription psychologischer Phänomene.

Der Begriff der Intentionalität, in der unbestimmten Weite gefaßt, wie wir ihn gefaßt haben, ist ein zu Anfang der Phänomenologie ganz unentbehrlicher Ausgangs- und Grundbegriff. Das Allgemeine, das er bezeichnet, mag vor näherer Untersuchung ein noch so Vages sein; es mag in einer noch so großen Vielheit wesentlich verschiedener Gestaltungen auftreten; es mag noch so schwierig sein, in strenger und klarer Analyse herauszustellen, was das pure Wesen der Intentionalität eigentlich ausmache, welche Komponenten der konkreten Gestaltungen dasselbe eigentlich in sich tragen, und welchen es innerlich fremd sei — jedenfalls sind Erlebnisse unter einem bestimmten und höchst wichtigen Gesichtspunkt betrachtet, wenn wir sie als intentionale erkennen und von ihnen aussagen, daß sie Bewußtsein von Etwas sind. Es ist uns bei solcher Aussage übrigens gleich, ob es sich um konkrete Erlebnisse oder abstrakte Erlebnisschichten handle: denn auch solche können die fragliche Eigentümlichkeit zeigen.

§ 85. Sensuelle ὕλη, intentionale μορφή.

Wir deuteten oben schon an (als wir den Erlebnisstrom als eine Einheit des Bewußtseins bezeichneten), daß die Intentionalität, abgesehen von ihren rätselvollen Formen und Stufen, auch einem universellen Medium gleiche, das schließlich alle Erlebnisse, auch die selbst nicht als intentionale charakterisiert sind, in sich trägt. Auf der Betrachtungsstufe, an die wir bis auf weiteres gebunden sind, die es unterläßt, in die dunklen Tiefen des letzten, alle Erlebniszeitlichkeit konstituierenden Bewußtseins hinabzusteigen, vielmehr die Erlebnisse hinnimmt, wie sie sich als einheitliche zeitliche Vorgänge in der immanenten Reflexion darbieten, müssen wir aber prinzipiell unterscheiden:

1. all die Erlebnisse, welche in den »Logischen Untersuchungen« als »primäre Inhalte« bezeichnet waren[1];

2. die Erlebnisse, bzw. Erlebnismomente, die das Spezifische der Intentionalität in sich tragen.

Zu den ersteren gehören gewisse, der obersten Gattung nach einheitliche »*sensuelle*« Erlebnisse, »*Empfindungsinhalte*« wie Farbendaten, Tastdaten, Tondaten u. dgl., die wir nicht mehr mit erscheinenden dinglichen Momenten, Farbigkeit, Rauhigkeit usw. verwechseln werden, welche vielmehr mittels ihrer sich erlebnismäßig »darstellen«. Desgleichen die sensuellen Lust-, Schmerz-, Kitzelempfindungen usw., und wohl auch sensuelle Momente der Sphäre der »Triebe«. Wir finden dergleichen konkrete Erlebnisdaten als Komponenten in umfassenderen konkreten Erlebnissen, die als Ganze intentionale sind, und zwar so, daß über jenen sensuellen Momenten eine gleichsam »beseelende«, *sinngebende* (bzw Sinngebung wesentlich implizierende) Schicht liegt, eine Schicht, durch die aus dem *Sensuellen, das in sich nichts von Intentionalität hat*, eben das konkrete intentionale Erlebnis zustande kommt.

Ob solche sensuellen Erlebnisse im Erlebnisstrom überall und notwendig irgendwelche »beseelende Auffassung« tragen (mit alledem, was diese wieder an Charakteren fordert und ermöglicht), oder, wie wir auch sagen, ob sie immer in *intentionalen Funktionen* stehen, ist hier nicht zu entscheiden. Andererseits lassen wir zunächst auch dahingestellt, ob die die Intentionalität wesentlich herstellenden Charaktere Konkretion haben können ohne sensuelle Unterlagen.

Jedenfalls spielt im ganzen phänomenologischen Gebiet (im ganzen – innerhalb der beständig festzuhaltenden Stufe konstituierter Zeitlichkeit) diese merkwürdige Doppelheit und Einheit von *sensueller* ὕλη *und intentionaler* μορφή eine beherrschende Rolle. In der Tat drängen sich uns diese Begriffe von Stoff und Form geradezu auf, wenn wir uns irgendwelche klare Anschauungen oder klar vollzogene Wertungen, Gefallensakte, Wollungen u. dgl. vergegenwärtigen. Die intentionalen Erlebnisse stehen da als Einheiten durch Sinngebung (in einem sehr erweiterten Sinne). Sinnliche Data geben sich als Stoffe für intentionale Formungen oder Sinngebungen verschiedener Stufe, für schlichte und eigenartig fundierte; wie wir noch näher besprechen werden. Wie sehr diese Reden passen, wird die Lehre von den »Korrelaten« noch von einer anderen Seite her bestätigen. Was die oben offen gelassenen Möglichkeiten anlangt, so wären sie also zu betiteln als *formlose Stoffe und stofflose Formen*.

---

1) II [1], 6. Unters., § 58, S. 652; der Begriff des primären Inhalts findet sich übrigens schon meiner »Philosophie der Arithmetik« 1891, S. 72 u. ö.

In terminologischer Hinsicht sei folgendes beigefügt. Der Ausdruck primärer Inhalt erscheint uns nicht mehr bezeichnend genug. Andererseits ist der Ausdruck sinnliches Erlebnis für denselben Begriff unbrauchbar, da dem die allgemeine Rede von sinnlichen Wahrnehmungen, sinnlichen Anschauungen überhaupt, sinnlicher Freude u. dgl. im Wege steht, wobei nicht bloße hyletische, sondern intentionale Erlebnisse als sinnliche bezeichnet werden; offenbar würde auch die Rede von »bloßen« oder »reinen« sinnlichen Erlebnissen vermöge ihrer neuen Vieldeutigkeiten die Sache nicht verbessern. Dazu kommen die eigenen Vieldeutigkeiten, die zum Worte »sinnlich« gehören, und die in der phänomenologischen Reduktion erhalten bleiben. Abgesehen von dem Doppelsinn, der im Kontrast von »sinngebend« und »sinnlich« hervortritt, und der, so störend er gelegentlich ist, kaum mehr vermieden werden kann, wäre folgendes zu erwähnen: Sinnlichkeit in einem engeren Sinne bezeichnet das phänomenologische Residuum des in der normalen äußeren Wahrnehmung durch die »Sinne« Vermittelten. Es zeigt sich, nach der Reduktion, eine Wesensverwandtschaft der betreffenden »sinnlichen« Daten der äußeren Anschauungen, und ihr entspricht ein eigenes Gattungswesen, bzw. ein Grundbegriff der Phänomenologie. Im weiteren und im Wesen einheitlichen Sinne befaßt Sinnlichkeit aber auch die sinnlichen Gefühle und Triebe, die ihre eigene Gattungseinheit haben und andererseits wohl auch eine Wesensverwandtschaft allgemeiner Art mit jenen Sinnlichkeiten im engeren Sinne – das alles abgesehen von der Gemeinschaft, die zudem der *funktionale* Begriff der Hyle ausdrückt. Beides zusammen erzwang die alte Übertragung der ursprünglich engeren Rede von Sinnlichkeit auf die Gemüts- und Willenssphäre, nämlich auf die intentionalen Erlebnisse, in welchen sinnliche Data der bezeichneten Sphären als funktionierende »Stoffe« auftreten. Wir bedürfen also jedenfalls eines neuen Terminus, der die ganze Gruppe durch die Einheit der Funktion und den Kontrast zu den formenden Charakteren ausdrückt, und wählen dafür den Ausdruck *hyletische* oder *stoffliche Data*, auch schlechthin *Stoffe*. Wo es gilt, die Erinnerung an die alten, in ihrer Art unvermeidlichen Ausdrücke zu wecken, sagen wir *sensuelle*, wohl auch *sinnliche Stoffe*.

Was die Stoffe zu intentionalen Erlebnissen formt und das Spezifische der Intentionalität hereinbringt, ist eben dasselbe wie das, was der Rede vom Bewußtsein seinen spezifischen Sinn gibt: wonach eben Bewußtsein eo ipso auf etwas hindeutet, wovon es Bewußtsein ist. Da nun die Rede von Bewußtseinsmomenten, Bewußtheiten und allen ähnlichen Bildungen, und desgleichen die Rede von intentionalen Momenten durch vielfältige und im weiteren deutlich hervortretende Äquivokationen ganz unbrauchbar ist, führen wir den Terminus noetisches Moment oder, kürzer gefaßt, Noese ein. Diese Noesen machen das Spezifische des Nus im weitesten Sinne des Wortes aus, der uns nach allen seinen aktuellen Lebensformen auf cogitationes und dann auf intentionale Erlebnisse überhaupt zurückführt und somit all das umspannt (und im wesentlichen nur das), was eidetische Voraussetzung der Idee der Form ist. Zugleich ist es nicht unwillkommen, daß das Wort Nus an eine seiner ausgezeichneten Bedeutungen, nämlich eben an »Sinn« erinnert, obschon die »Sinngebung«, die in den noetischen Momenten sich vollzieht, vielerlei umfaßt und nur als Fundament eine dem prägnanten Begriffe von Sinn sich anschließende »Sinngebung«.

Es hätte auch guten Grund, diese noetische Seite der Erlebnisse als die psychische zu bezeichnen. Denn auf das, was die Intentionalität hereinbringt, war bei der Rede von ψυχή und Psychischem der Blick der philosophischen Psychologen mit einem gewissen Vorzuge gerichtet, während die sinnlichen Momente dem Leibe und seinen Sinnestätigkeiten zugesprochen wurden. Diese alte Tendenz findet ihre neueste Ausprägung in Brentanos Scheidung der »psychischen« und »physischen Phänomene«. Sie ist besonders bedeutsam, weil sie für die Entwicklung der Phänomenologie bahnbrechend wurde — obschon Brentano selbst dem phänomenologischen Boden noch ferngeblieben ist, und obschon er mit seiner Scheidung nicht diejenige traf, die er eigentlich suchte: nämlich die Scheidung der Erfahrungsgebiete der physischen Naturwissenschaften und der Psychologie. Was uns davon hier besonders angeht, ist nur folgendes: Brentano fand zwar den Begriff des stofflichen Momentes noch nicht — und das lag daran, daß er der prinzipiellen Scheidung zwischen den »physischen Phänomenen« als stofflichen Momenten (Empfindungsdaten) und den »physischen Phänomenen« als den in der noetischen Fassung der ersteren erscheinenden gegenständlichen Momenten (dingliche Farbe, dingliche Gestalt u. dgl.) nicht Rechnung trug — dagegen hat er auf der anderen Seite den Be-

griff des »psychischen Phänomens«, in der einen seiner abgrenzenden Bestimmungen, durch die Eigentümlichkeit der Intentionalität charakterisiert. Eben damit brachte er das »Psychische« in jenem ausgezeichneten Sinne, der in der historischen Bedeutung des Wortes eine gewisse Betonung wenn auch keine Abhebung hatte, in den Gesichtskreis unserer Zeit.

Was aber gegen den Gebrauch des Wortes als Äquivalent für Intentionalität spricht, ist der Umstand, daß es zweifellos nicht angeht, das Psychische in diesem Sinne und das Psychische im Sinne des Psychologischen (also dessen, was das eigentümliche Objekt der Psychologie ist) in gleicher Weise zu bezeichnen. Zudem haben wir auch hinsichtlich dieses letzteren Begriffes einen unliebsamen Doppelsinn, der seine Quelle in der bekannten Tendenz auf eine »Psychologie ohne Seele« hat. Mit ihr hängt es zusammen, daß man unter dem Titel des Psychischen — zumal des aktuell Psychischen, im Gegensatz zu den entsprechenden »psychischen Dispositionen« — mit Vorliebe an die Erlebnisse in der Einheit des empirisch gesetzten Erlebnisstromes denkt. Nun ist es aber unvermeidlich, die realen Träger dieses Psychischen, die animalischen Wesen, bzw. ihre »Seelen« und ihre seelisch-realen Eigenschaften, auch als psychisch, bzw. als Objekte der Psychologie zu bezeichnen. Die »Psychologie ohne Seele« verwechselt, wie uns scheinen möchte, die Ausschaltung der Seelenentität im Sinne irgendwelcher nebulösen Seelenmetaphysik mit der Ausschaltung der Seele überhaupt, d. i. der in der Empirie faktisch gegebenen psychischen Realität, deren Zustände die Erlebnisse sind. Diese Realität ist keineswegs der bloße Erlebnisstrom, gebunden an den Leib und in gewissen Weisen empirisch geregelt, für welche Regelungen die Dispositionsbegriffe bloße Indices sind. Doch wie immer, die vorhandenen Mehrdeutigkeiten und vor allem der Umstand, daß die vorherrschenden Begriffe vom Psychischen nicht auf das spezifisch Intentionale gehen, machen das Wort für uns unbrauchbar.

Wir bleiben also bei dem Wort noetisch und sagen:

Der Strom des phänomenologischen Seins hat eine stoffliche und eine noetische Schicht.

Phänomenologische Betrachtungen und Analysen, die speziell auf das Stoffliche gehen, können hyletisch-phänomenologische genannt werden, wie andererseits die auf noetische Momente bezüglichen noetisch-phänomenologische. Die unvergleichlich wichtigeren und reicheren Analysen liegen auf seiten des Noetischen.

§ 86. Die funktionellen Probleme.

Doch die allergrößten Probleme sind die funktionellen Probleme, bzw. die der »Konstitution der Bewußtseinsgegenständlichkeiten«. Sie betreffen die Art, wie z. B. hinsichtlich der Natur, Noesen, das Stoffliche beseelend und sich zu mannigfaltig-einheitlichen Kontinuen und Synthesen verflechtend, Bewußtsein von Etwas so zustande bringen, daß objektive Einheit der Gegenständlichkeit sich darin einstimmig »bekunden«, »ausweisen« und »vernünftig« bestimmen lassen kann.

»Funktion« in diesem Sinn (einem total verschiedenen gegenüber dem der Mathematik) ist etwas ganz Einzigartiges, im reinen Wesen der Noesen Gründendes. Bewußtsein ist eben Bewußtsein »von« etwas, es ist sein Wesen, »Sinn«, sozusagen die Quintessenz von »Seele«, »Geist«, »Vernunft« in sich zu bergen. Bewußtsein ist nicht ein Titel für »psychische Komplexe«, für zusammengeschmolzene »Inhalte«, für »Bündel« oder Ströme von »Empfindungen«, die, in sich sinnlos, auch in beliebigem Gemenge keinen »Sinn« hergeben könnten, sondern es ist durch und durch »Bewußtsein«, Quelle aller Vernunft und Unvernunft, alles Rechtes und Unrechtes, aller Realität und Fiktion, alles Wertes und Unwertes, aller Tat und Untat. Bewußtsein ist also toto coelo verschieden von dem, was der Sensualismus allein sehen will, von dem in der Tat an sich sinnlosen, irrationalen — aber freilich der Rationalisierung zugänglichen — Stoffe. Was diese Rationalisierung besagt, werden wir bald noch besser verstehen lernen.

Der Gesichtspunkt der Funktion ist der zentrale der Phänomenologie, die von ihm ausstrahlenden Untersuchungen umspannen so ziemlich die ganze phänomenologische Sphäre, und schließlich treten alle phänomenologischen Analysen irgendwie in ihren Dienst als Bestandstücke oder Unterstufen. An die Stelle der an den einzelnen Erlebnissen haftenden Analyse und Vergleichung, Deskription und Klassifikation, tritt die Betrachtung der Einzelheiten unter dem »teleologischen« Gesichtspunkt ihrer Funktion, »synthetische Einheit« möglich zu machen. Die Betrachtung wendet sich den wesensmäßig in den Erlebnissen selbst, in ihren Sinngebungen, in ihren Noesen überhaupt gleichsam vorgezeichneten, gleichsam aus ihnen herauszuholenden Bewußtseinsmannigfaltigkeiten zu: so z. B. in der Sphäre der Erfahrung und des Erfahrungsdenkens den vielgestaltigen Bewußtseinskontinuen und abgesetzten Verknüpfungen von Bewußtseinserlebnissen, die in sich durch Sinneszusammengehörigkeit verknüpft sind, durch das einheitlich umspannende Bewußtsein von dem einen und selben, bald

in der, bald in jener Weise erscheinenden, sich anschaulich gebenden, bzw. sich denkmäßig bestimmenden Objektiven. Sie sucht zu erforschen, wie Selbiges, wie objektive, nicht reell immanente Einheiten jeder Art »bewußte«, »vermeinte« sind, wie zur Identität des Vermeinten Bewußtseinsgestaltungen sehr verschiedenen und doch wesensmäßig geforderten Baues gehören, und wie diese Gestaltungen methodisch streng zu beschreiben wären. Und weiter sucht sie zu erforschen, wie dem Doppeltitel »Vernunft« und »Unvernunft« entsprechend, Einheit der Gegenständlichkeit einer jeden gegenständlichen Region und Kategorie sich bewußtseinsmäßig »ausweisen« und »abweisen«, sich in den Formen des Denkbewußtseins bestimmen, »näher« bestimmen oder »anders« bestimmen, oder ganz und gar als »nichtigen« »Schein« verwerfen lassen kann und muß. In Zusammenhang damit stehen all die Scheidungen unter den trivialen und doch so rätselvollen Titeln: »Wirklichkeit« und »Schein«, »wahre« Realität, »Scheinrealität«, »wahre« Werte, »Schein- und Unwerte« usw., deren phänomenologische Aufklärung sich hier anschließt.

In umfassendster Allgemeinheit gilt es also zu erforschen, wie sich objektive Einheiten jeder Region und Kategorie »bewußtseinsmäßig konstituieren«. Es gilt systematisch zu zeigen, wie durch ihr Wesen all die Zusammenhänge wirklichen und möglichen Bewußtseins von ihnen — eben als Wesensmöglichkeiten — vorgezeichnet sind: die intentional auf sie bezogenen schlichten oder fundierten Anschauungen, die Denkgestaltungen niederer und höherer Stufe, die verworrenen oder klaren, die ausdrücklichen oder nichtausdrücklichen, die vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen, bis hinauf zu den höchsten Gestaltungen der strengen theoretischen Wissenschaft. Alle Grundarten möglichen Bewußtseins und die wesensmäßig zu ihnen gehörigen Abwandlungen, Verschmelzungen, Synthesen gilt es systematisch in eidetischer Allgemeinheit und phänomenologischer Reinheit zu studieren und einsichtig zu machen; wie sie durch ihr eigenes Wesen alle Seinsmöglichkeiten (und Seinsunmöglichkeiten) vorzeichnen, wie nach absolut festen Wesensgesetzen seiender Gegenstand Korrelat ist für Bewußtseinszusammenhänge ganz bestimmten Wesensgehaltes, sowie umgekehrt das Sein so gearteter Zusammenhänge gleichwertig ist mit seiendem Gegenstand; und das immer bezogen auf alle Seinsregionen und alle Stufen der Allgemeinheit bis herab zur Seinskonkretion.

In ihrer rein eidetischen, jederlei Transzendenzen »ausschaltenden« Einstellung kommt die Phänomenologie auf ihrem eigenen

Boden reinen Bewußtseins notwendig zu diesem ganzen Komplex der im spezifischen Sinne transzendentalen Probleme, und daher verdient sie den Namen transzendentaler Phänomenologie. Auf ihrem eigenen Boden muß sie dazu kommen, die Erlebnisse nicht wie beliebige tote Sachen, wie »Inhaltskomplexe«, die bloß sind, aber nichts bedeuten, nichts meinen, nach Elementen, Komplexbildungen, nach Klassen und Unterklassen zu betrachten, sondern sich der prinzipiell eigenartigen Problematik zu bemächtigen, die sie als intentionale Erlebnisse darbieten und rein durch ihr eidetisches Wesen darbieten, als »Bewußtsein-von«.

Natürlich ordnet sich die reine Hyletik der Phänomenologie des transzendentalen Bewußtseins unter. Sie hat übrigens den Charakter einer in sich geschlossenen Disziplin, hat als solche ihren Wert in sich, andererseits aber vom funktionellen Gesichtspunkte Bedeutung dadurch, daß sie mögliche Einschläge in das intentionale Gewebe liefert, mögliche Stoffe für intentionale Formungen. Nicht nur was die Schwierigkeit, sondern auch was die Rangstufe der Probleme vom Standpunkte der Idee einer absoluten Erkenntnis anlangt, steht sie offenbar tief unter der noetischen und funktionellen Phänomenologie (was beides übrigens nicht eigentlich zu trennen ist).

Wir gehen nun an nähere Ausführungen in einer Reihe von Kapiteln.

Anmerkung.

Das Wort Funktion in der Verbindung »psychische Funktion« gebraucht Stumpf in seinen wichtigen Berliner Akademieabhandlungen[1] im Gegensatz zu dem, was er »Erscheinung« nennt. Gemeint ist die Scheidung als eine psychologische und trifft dann mit unserem (nur eben ins Psychologische gewendeten) Gegensatze von »Akten« und »primären Inhalten« zusammen. Es ist zu beachten, daß die fraglichen Termini in unseren Darstellungen eine völlig andere Bedeutung haben als bei dem verehrten Forscher. Oberflächlichen Lesern der beiderseitigen Schriften ist es schon mehrfach passiert, daß sie Stumpfs Begriff der Phänomenologie (als Lehre von den »Erscheinungen«) mit dem unseren zusammenwarfen. Stumpfs Phänomenologie würde dem entsprechen, was oben als Hyletik bestimmt wurde, nur daß unsere Bestimmung in ihrem methodischen Sinne wesentlich bedingt ist durch den umfassenden Rahmen der transzendentalen Phänomenologie. Andererseits überträgt sich die Idee der Hyletik eo ipso von der Phänomenologie aus auf den Boden einer eidetischen Psychologie, der sich nach unserer Auffassung die Stumpfsche »Phänomenologie« einordnen würde.

1) C. Stumpf, »Erscheinungen und psychische Funktionen« (S. 4ff.) und »Zur Einteilung der Wissenschaften«: beide in den »Abh. d. Kgl. Preuß. Akademie d. Wissensch.« vom Jahre 1906.

Drittes Kapitel.

Noesis und Noema.

§ 87. Vorbemerkungen.

Die Eigentümlichkeit des intentionalen Erlebnisses ist in seiner Allgemeinheit leicht bezeichnet; wir verstehen alle den Ausdruck »Bewußtsein von etwas«, insbesondere an den beliebigen Exemplifizierungen. Desto schwerer sind die ihm entsprechenden phänomenologischen Wesenseigentümlichkeiten rein und richtig zu erfassen. Daß dieser Titel ein großes Feld mühseliger Feststellungen, und zwar eidetischer Feststellungen umgrenzt, das scheint der Mehrheit der Philosophen und Psychologen (wenn wir nach der Literatur urteilen dürfen) auch heute noch etwas Fremdes zu sein. Denn damit ist so gut wie nichts getan, daß man sagt und einsieht, jedes Vorstellen beziehe sich auf Vorgestelltes, jedes Urteilen auf Geurteiltes usw. Oder daß man außerdem auf die Logik, Erkenntnislehre, Ethik hinweist mit ihren vielen Evidenzen, und diese nun als zum Wesen der Intentionalität gehörig bezeichnet. Das ist zugleich eine sehr einfache Art, die phänomenologische Wesenslehre als etwas Uraltes, als einen neuen Namen für die alte Logik und die ihr allenfalls gleichzustellenden Disziplinen in Anspruch zu nehmen. Denn ohne die Eigenheit transzendentaler Einstellung erfaßt und den rein phänomenologischen Boden sich wirklich zugeeignet zu haben, mag man zwar das Wort Phänomenologie gebrauchen, die Sache hat man nicht. Überdies genügt nicht etwa die bloße Änderung der Einstellung, bzw. die bloße Ausführung der phänomenologischen Reduktion, um aus der reinen Logik so etwas wie Phänomenologie zu machen. Denn inwiefern logische und in gleicher Weise rein ontologische, rein ethische und sonst welche apriorischen Sätze, die man da zitieren mag, wirklich Phänomenologisches ausdrücken, und welchen phänomenologischen Schichten dasselbe jeweilig zugehören mag, das ist keineswegs auf der Hand liegend. Es birgt im Gegenteil die allerschwierigsten Probleme, deren Sinn allen denen natürlich verborgen ist, die von den maßgebenden Grundunterscheidungen noch keine Ahnung haben. In der Tat ist es (wenn ich mir aus

eigener Erfahrung ein Urteil erlauben darf) ein langer und dorniger Weg, der von den rein logischen Einsichten, von bedeutungstheoretischen, ontologischen und noetischen Einsichten, desgleichen von der gewöhnlichen normativen und psychologischen Erkenntnislehre aus zur Erfassung von in echtem Sinn immanent-psychologischen und dann phänomenologischen Gegebenheiten führt und schließlich zu all den Wesenszusammenhängen, die uns die transzendentalen Beziehungen a priori verständlich machen. Ähnliches gilt, wo immer wir ansetzen mögen, um von gegenständlichen Einsichten aus den Weg zu den wesentlich zugehörigen phänomenologischen zu gewinnen.

Also »Bewußtsein von etwas« ist ein sehr Selbstverständliches und doch zugleich höchst Unverständliches. Die labyrinthischen Irrwege, in welche die ersten Reflexionen führen, erzeugen leicht eine Skepsis, welche die ganze unbequeme Problemsphäre negiert. Nicht wenige versperren sich den Eingang schon dadurch, daß sie es nicht über sich gewinnen können, das intentionale Erlebnis, z. B. das Wahrnehmungserlebnis, mit dem ihm als solchem eigenen Wesen zu erfassen. Sie bringen es nicht dazu, anstatt in der Wahrnehmung lebend, dem Wahrgenommenen betrachtend und theoretisierend zugewendet zu sein, den Blick vielmehr auf das Wahrnehmen zu richten, bzw. auf die Eigenheiten der Gegebenheits*weise* des Wahrgenommenen, und das, was in immanenter Wesensanalyse sich darbietet, so zu nehmen, wie es sich gibt. Hat man die rechte Einstellung gewonnen und durch Übung befestigt, vor allem aber, hat man den Mut gewonnen, in radikaler Vorurteilslosigkeit, um alle umlaufenden und angelernten Theorien unbekümmert, den klaren Wesensgegebenheiten Folge zu leisten, so ergeben sich alsbald feste Resultate, und bei allen gleich Eingestellten die gleichen; es ergeben sich feste Möglichkeiten, das selbst Gesehene anderen zu vermitteln, ihre Deskriptionen nachzuprüfen, die unbemerkten Einmengungen von leeren Wortmeinungen zur Abhebung zu bringen, Irrtümer, die auch hier, wie in jeder Geltungssphäre möglich sind, durch Nachmessung an der Intuition kenntlich zu machen und auszumerzen. Doch nun zu den Sachen.

§ 88. *Reelle und intentionale Erlebniskomponenten. Das Noema.*

Gehen wir, wie in den gegenwärtigen Überlegungen überhaupt, auf allgemeinste Unterscheidungen aus, die sozusagen gleich an der Schwelle der Phänomenologie faßbar und für alles weitere methodische Vorgehen bestimmend sind, so stoßen wir hinsichtlich der

Intentionalität sofort auf eine ganz fundamentale, nämlich auf die Unterscheidung zwischen *eigentlichen Komponenten* der intentionalen Erlebnisse und ihren *intentionalen Korrelaten*, bzw. deren Komponenten. Schon in den eidetischen Vorerwägungen des zweiten Abschnittes rührten wir an diese Unterscheidung.[1] Sie diente uns dazu, im Übergang von der natürlichen Einstellung zur phänomenologischen das Eigensein der phänomenologischen Sphäre klar zu machen. Daß sie aber innerhalb dieser Sphäre selbst, also im Rahmen der transzendentalen Reduktion eine radikale Bedeutung gewinne, die ganze Problematik der Phänomenologie bedingend, davon konnte dort keine Rede sein. Auf der einen Seite haben wir also die Teile und Momente zu unterscheiden, die wir durch eine *reelle Analyse* des Erlebnisses finden, wobei wir das Erlebnis als Gegenstand behandeln wie irgendeinen anderen, nach seinen Stücken oder unselbständigen, ihn reell aufbauenden Momenten fragend. Andererseits ist aber das intentionale Erlebnis Bewußtsein von etwas, und ist es seinem Wesen nach, z. B. als Erinnerung, als Urteil, als Wille usw.; und so können wir fragen, was nach seiten dieses »von etwas« wesensmäßig auszusagen ist.

Jedes intentionale Erlebnis ist, dank seiner noetischen Momente, eben noetisches; es ist sein Wesen, so etwas wie einen »Sinn« und ev. mehrfältigen Sinn in sich zu bergen, auf Grund dieser Sinngebungen und in eins damit weitere Leistungen zu vollziehen, die durch sie eben »sinnvolle« werden. Solche noetischen Momente sind z. B.: Blickrichtungen des reinen Ich auf den von ihm vermöge der Sinngebung »gemeinten« Gegenstand, auf den, der ihm »im Sinne liegt«; ferner Erfassung dieses Gegenstandes, Festhaltung, während der Blick sich anderen Gegenständen, die in das »Vermeinen« getreten sind, zugewendet hat; desgleichen Leistungen des Explizierens, des Beziehens, des Zusammengreifens, der mannigfachen Stellungnahmen des Glaubens, Vermutens, des Wertens usw. Das alles ist in den betreffenden, wie immer verschieden gebauten und in sich wandelbaren Erlebnissen zu finden. Wie sehr nun diese Reihe von exemplarischen Momenten auf reelle Komponenten der Erlebnisse hinweist, so weist sie doch auch, nämlich durch den Titel Sinn, auf *nicht reelle*.

Überall entspricht den mannigfaltigen Daten des reellen, noetischen Gehaltes eine Mannigfaltigkeit in wirklich reiner Intuition aufweisbarer Daten in einem korrelativen *»noematischen Ge-*

1) Vgl. § 41, S. 73 ff.

halt«, oder kurzweg im »*Noema*« – Termini, die wir von nun ab beständig gebrauchen werden.

Die Wahrnehmung z. B. hat ihr Noema, zu unterst ihren Wahrnehmungssinn,[1] d. h. das *Wahrgenommene als solches*. Ebenso hat die jeweilige Erinnerung ihr *Erinnertes als solches* eben als das ihre genau wie es in ihr »Gemeintes«, »Bewußtes« ist; wieder das Urteilen das *Geurteilte als solches*, das Gefallen das Gefallende als solches usw. Überall ist das noematische Korrelat, das hier (in sehr erweiterter Bedeutung) »Sinn« heißt, *genau so* zu nehmen, wie es im Erlebnis der Wahrnehmung des Urteils, des Gefallens usw. »immanent« liegt, d. h. wie es, *wenn wir rein dieses Erlebnis selbst befragen*, uns von ihm dargeboten wird.

Wie wir all das verstehen, wird zu voller Klarheit durch Ausführung einer exemplarischen Analyse (die wir in reiner Intuition vollziehen wollen) kommen.

Angenommen, wir blicken mit Wohlgefallen in einen Garten auf einen blühenden Apfelbaum, auf das jugendfrische Grün des Rasens usw. Offenbar ist die Wahrnehmung und das begleitende Wohlgefallen nicht das zugleich Wahrgenommene und Gefällige. In der natürlichen Einstellung ist uns der Apfelbaum ein Daseiendes in der transzendenten Raumwirklichkeit, und die Wahrnehmung, sowie das Wohlgefallen ein uns, den realen Menschen zugehöriger psychischer Zustand. Zwischen dem einen und anderen Realen, dem realen Menschen, bzw. der realen Wahrnehmung, und dem realen Apfelbaum bestehen reale Verhältnisse. In gewissen Fällen heißt es in solcher Erlebnissituation: die Wahrnehmung sei »bloße Halluzination«, das Wahrgenommene, dieser Apfelbaum vor uns existiere in der »wirklichen« Realität nicht. Jetzt ist das reale Verhältnis, das vordem als wirklich bestehendes gemeint war, gestört. Die Wahrnehmung ist allein übrig, es ist nichts *Wirkliches* da, auf das sie sich bezieht.

Nun gehen wir in die phänomenologische Einstellung über. Die transzendente Welt erhält ihre »Klammer«, wir üben in Beziehung auf ihr Wirklichsein ἐποχή. Wir fragen nun, was im Komplex noetischer Erlebnisse der Wahrnehmung und gefallenden Wertung wesensmäßig vorzufinden ist. Mit der ganzen physischen und psychischen

1) Vgl. »Log. Unters.« II[1], 1. Unters., § 14, S. 50 über den »erfüllenden Sinn« (dazu 6. Unters., § 55, S. 642 über »Wahrnehmungssinn«); ferner für das Weitere die 5. Unters., § 20f. über »Materie« eines Aktes; desgleichen 6. Unters., § 25 bis 29 u. ö.

Welt ist das wirkliche Bestehen des realen Verhältnisses zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenem ausgeschaltet; und doch ist offenbar ein Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenem (wie ebenso zwischen Gefallen und Gefallendem) übrig geblieben, ein Verhältnis, das zur Wesensgegebenheit in »reiner Immanenz« kommt, nämlich rein auf Grund des phänomenologisch reduzierten Wahrnehmungs- und Gefallenserlebnisses, so wie es sich dem transzendentalen Erlebnisstrom einordnet. Eben diese Sachlage soll uns jetzt beschäftigen, die rein phänomenologische. Es mag sein, daß die Phänomenologie auch hinsichtlich der Halluzinationen, Illusionen, überhaupt der Trugwahrnehmungen etwas zu sagen hat, und vielleicht sehr viel: evident ist aber, daß dieselben hier, in der Rolle, die sie in der natürlichen Einstellung spielten, der phänomenologischen Ausschaltung verfallen. Hier haben wir an die Wahrnehmung und auch an einen beliebig fortgehenden Wahrnehmungszusammenhang (wie wenn wir ambulando den blühenden Baum betrachten) keine Frage der Art zu stellen, ob ihm in »der« Wirklichkeit etwas entspricht. Diese thetische Wirklichkeit ist ja urteilsmäßig für uns nicht da. Und doch bleibt sozusagen alles beim alten. Auch das phänomenologisch reduzierte Wahrnehmungserlebnis ist Wahrnehmung *von* »diesem blühenden Apfelbaum, in diesem Garten usw.«, und ebenso das reduzierte Wohlgefallen Wohlgefallen an diesem selben. Der Baum hat von all den Momenten, Qualitäten, Charakteren, *mit welchen er in dieser Wahrnehmung erscheinender*, »*in*« *diesem Gefallen* »*schöner*«, »*reizender*« u. dgl. war, nicht die leiseste Nuance eingebüßt.

In unserer phänomenologischen Einstellung können und müssen wir die Wesensfrage stellen: *was das* »*Wahrgenommene als solches*« *sei, welche Wesensmomente es in sich selbst, als dieses Wahrnehmungs-Noema, berge.* Wir erhalten die Antwort in reiner Hingabe an das wesensmäßig *Gegebene*, wir können das »Erscheinende als solches« getreu, in vollkommener Evidenz beschreiben. Nur ein anderer Ausdruck dafür ist: »die Wahrnehmung in noematischer Hinsicht beschreiben«.

§ 89. Noematische Aussagen und Wirklichkeitsaussagen. Das Noema in der psychologischen Sphäre.

Es ist klar, daß alle *diese* beschreibenden Aussagen, trotzdem sie mit Wirklichkeitsaussagen gleichlauten können, eine *radikale* Sinnesmodifikation erfahren haben; ebenso wie das Beschriebene selbst, obschon es sich als »genau dasselbe« gibt, doch ein radikal

anderes ist, sozusagen vermöge einer umkehrenden Vorzeichenänderung »In« der reduzierten Wahrnehmung (im phänomenologisch reinen Erlebnis) finden wir, als zu ihrem Wesen unaufhebbar gehörig, das Wahrgenommene als solches, auszudrücken als »materielles Ding« »Pflanze« »Baum«, »blühend« usw. Die Anführungszeichen sind offenbar bedeutsam, sie drücken jene Vorzeichenänderung, die entsprechende radikale Bedeutungsmodifikation der Worte aus. Der Baum schlechthin, das Ding in der Natur, ist nichts weniger als dieses Baumwahrgenommene als solches, das als Wahrnehmungssinn zur Wahrnehmung und unabtrennbar gehört. Der Baum schlechthin kann abbrennen, sich in seine chemischen Elemente auflösen usw. Der Sinn aber — Sinn dieser Wahrnehmung, ein notwendig zu ihrem Wesen Gehöriges — kann nicht abbrennen, er hat keine chemischen Elemente, keine Kräfte, keine realen Eigenschaften.

Alles, was dem Erlebnis rein immanent und reduziert eigentümlich ist, was von ihm, so wie es in sich ist, nicht weggedacht werden kann und in eidetischer Einstellung eo ipso in das Eidos übergeht, ist von aller Natur und Physik und nicht minder von aller Psychologie durch Abgründe getrennt — und selbst dieses Bild, als naturalistisches, ist nicht stark genug, den Unterschied anzudeuten.

Der Wahrnehmungssinn gehört selbstverständlich auch zur phänomenologisch unreduzierten Wahrnehmung (der Wahrnehmung im Sinne der Psychologie). Man kann sich hier also zugleich klarmachen, wie die phänomenologische Reduktion für den Psychologen die nützliche methodische Funktion gewinnen kann, den noematischen Sinn im scharfen Unterschied zum Gegenstand schlechthin zu fixieren und als ein dem psychologischen Wesen des — alsdann real aufgefaßten — intentionalen Erlebnisses in unabtrennbarer Weise Zugehöriges zu erkennen.

Beiderseits, in psychologischer wie phänomenologischer Einstellung, ist dabei scharf im Auge zu behalten, daß das »Wahrgenommene« als Sinn, nichts in sich schließt (also ihm auch nichts auf Grund »indirekter Kenntnisse« zugemutet werden darf), als was in dem wahrnehmungsmäßig Erscheinenden gegebenenfalls »wirklich erscheint«, und genau in dem Modus, in der Gegebenheitsweise, in der es eben in der Wahrnehmung Bewußtes ist. Auf diesen Sinn, wie er der Wahrnehmung immanent ist, kann sich eine eigenartige Reflexion jederzeit richten, und nur dem in ihr Erfaßten hat sich das phänomenologische Urteil in treuem Ausdruck anzupassen.

§ 90. Der »noematische Sinn« und die Unterscheidung von »immanenten« und »wirklichen Objekten«.

Ähnlich wie die Wahrnehmung hat jedes intentionale Erlebnis — eben das macht das Grundstück der Intentionalität aus — sein »intentionales Objekt«, d. i. seinen gegenständlichen Sinn. Nur in anderen Worten: Sinn zu haben, bzw. etwas »im Sinne zu haben«, ist der Grundcharakter alles Bewußtseins, das darum nicht nur überhaupt Erlebnis, sondern sinnhabendes, »noetisches« ist.

Freilich erschöpft, was in unserer Beispielsanalyse als »Sinn« sich abgehoben hat, nicht das volle Noema; dementsprechend besteht die noetische Seite des intentionalen Erlebnisses nicht bloß aus dem Moment der eigentlichen »Sinngebung«, dem speziell der »Sinn« als Korrelat zugehört. Es wird sich bald zeigen, daß das volle Noema in einem Komplex noematischer Momente besteht, daß darin das spezifische Sinnesmoment nur eine Art notwendiger Kernschicht bildet, in der weitere Momente wesentlich fundiert sind, die wir nur darum ebenfalls, aber in extendiertem Sinn, als Sinnesmomente bezeichnen dürften.

Doch bleiben wir zunächst bei dem stehen, was allein klar hervorgetreten ist. Das intentionale Erlebnis ist, zeigten wir, zweifellos so geartet, daß ihm bei passender Blickstellung ein »Sinn« zu entnehmen ist. Die uns diesen Sinn definierende Sachlage, nämlich der Umstand, daß die Nichtexistenz (bzw. die Überzeugung von der Nichtexistenz) des vorgestellten oder gedachten Objektes-schlechthin der betreffenden Vorstellung (und so dem jeweiligen intentionalen Erlebnis überhaupt) ihr Vorgestelltes als solches nicht rauben kann, daß also zwischen beiden unterschieden werden muß, konnte nicht verborgen bleiben. Der Unterschied, als ein so auffälliger, mußte sich literarisch ausprägen. In der Tat weist auf ihn die scholastische Unterscheidung zwischen »mentalem«, »intentionalem« oder »immanentem« Objekt einerseits und »wirklichem« Objekt andererseits zurück. Indessen von einer ersten Erfassung eines Bewußtseinsunterschiedes bis zu seiner richtigen, phänomenologisch reinen Fixierung und korrekten Bewertung ist ein gewaltiger Schritt — und eben dieser für eine einstimmige, fruchtbare Phänomenologie entscheidende Schritt ist nicht vollzogen worden. Das Entscheidende liegt vor allem in der absolut getreuen Beschreibung dessen, was in der phänomenologischen Reinheit wirklich vorliegt und in der Fernhaltung aller das Gegebene transzendierenden Deutungen. Benennungen bekunden hier schon Deutungen und oft sehr falsche. Solche verraten sich hier in Ausdrücken wie »mentales«,

»immanentes« Objekt und werden zum mindesten gefördert durch den Ausdruck »intentionales« Objekt.

Es liegt gar zu nahe zu sagen: Im Erlebnis gegeben sei die Intention mit ihrem intentionalen Objekt, das als solches ihr unabtrennbar zugehöre, also ihr selbst reell einwohne. Es sei und bleibe ja ihr vermeintes, vorstelliges u. dgl. ob das entsprechende »wirkliche Objekt« eben in der Wirklichkeit sei oder nicht sei, inzwischen vernichtet worden sei usw.

Versuchen wir aber in dieser Art wirkliches Objekt (im Falle der äußeren Wahrnehmung das wahrgenommene Ding der Natur) und intentionales Objekt zu trennen, letzteres, als »immanentes« der Wahrnehmung, dem Erlebnis reell einzulegen, so geraten wir in die Schwierigkeit, daß nun zwei Realitäten einander gegenüberstehen sollen, während doch nur eine vorfindlich und möglich ist. Das Ding, das Naturobjekt nehme ich wahr, den Baum dort im Garten; das und nichts anderes ist das wirkliche Objekt der wahrnehmenden »Intention«. Ein zweiter immanenter Baum oder auch ein »inneres Bild« des wirklichen, dort draußen vor mir stehenden Baumes ist doch in keiner Weise gegeben, und dergleichen hypothetisch zu supponieren, führt nur auf Widersinn. Das Abbild als reelles Stück in der psychologisch-realen Wahrnehmung wäre wieder ein Reales — ein Reales, das für ein anderes als Bild fungierte. Das könnte es aber nur vermöge eines Abbildungsbewußtseins, in welchem erst einmal etwas erschiene — womit wir eine erste Intentionalität hätten — und dieses wieder bewußtseinsmäßig als »Bildobjekt« für ein anderes fungierte — wozu eine zweite, in der ersten fundierte Intentionalität notwendig wäre. Nicht minder evident ist aber, daß jede einzelne dieser Bewußtseinsweisen schon die Unterscheidung zwischen immanentem und wirklichem Objekt fordert, also dasselbe Problem in sich beschließt, das durch die Konstruktion gelöst werden sollte. Zum Überfluß unterliegt die Konstruktion für die Wahrnehmung dem Einwande, den wir früher erörtert haben[1]: der Wahrnehmung von Physischem Abbildungsfunktionen einlegen, heißt ihr ein Bildbewußtsein unterschieben, das deskriptiv betrachtet ein wesentlich andersartig konstituiertes ist. Doch die Hauptsache ist hier, daß der Wahrnehmung und konsequenterweise dann jedem intentionalen Erlebnis eine Abbildungsfunktion zumuten, unausweichlich (wie aus unserer Kritik ohne weiteres ersichtlich ist) einen unendlichen Regreß mit sich führt.

---

1) Vgl. oben § 43, S. 78ff.

Gegenüber solchen Verirrungen haben wir uns an das im reinen Erlebnis Gegebene zu halten und es im Rahmen der Klarheit genau so zu nehmen, wie es sich gibt. Das »wirkliche« Objekt ist dann »einzuklammern«. Überlegen wir, was das sagt: Beginnen wir als natürlich eingestellte Menschen, so ist das wirkliche Objekt das Ding dort draußen. Wir sehen es, wir stehen davor, wir haben die Augen fixierend darauf gerichtet, und so wie wir es da als unser Gegenüber im Raume finden, beschreiben wir es und machen darüber unsere Aussagen. Desgleichen nehmen wir dazu Stellung im Werten; dieses Gegenüber, das wir im Raume sehen, gefällt uns, oder es bestimmt uns zum Handeln; was sich da gibt, fassen wir an, bearbeiten es usw. Vollziehen wir nun die phänomenologische Reduktion, so erhält jede transzendente Setzung, also vor allem die in der Wahrnehmung selbst liegende, ihre ausschaltende Klammer, und diese geht auf all die fundierten Akte über auf jedes Wahrnehmungsurteil, auf die darin gründende Wertsetzung und das ev. Werturteil usw. Darin liegt: Wir lassen es nur zu, all diese Wahrnehmungen, Urteile usw. als die Wesenheiten, die sie in sich selbst sind, zu betrachten, zu beschreiben, was irgend an oder in ihnen evident gegeben ist, festzulegen; wir gestatten aber kein Urteil, das von der Thesis des »wirklichen« Dinges, wie der ganzen »transzendenten« Natur Gebrauch macht, sie »mitmacht«. Als Phänomenologen enthalten wir uns all solcher Setzungen. Wir werfen sie darum nicht weg, wenn wir uns »nicht auf ihren Boden stellen«, sie »nicht mitmachen«. Sie sind ja da, gehören wesentlich mit zum Phänomen. Vielmehr wir sehen sie uns an; statt sie mitzumachen, machen wir sie zu Objekten, wir nehmen sie als Bestandstücke des Phänomens, die Thesis der Wahrnehmung eben als ihre Komponente.

Und so fragen wir denn überhaupt, diese Ausschaltungen in ihrem klaren Sinn innehaltend, was in dem ganzen »reduzierten« Phänomen evidenterweise »liegt«. Nun dann liegt eben in der Wahrnehmung auch dies, daß sie ihren noematischen Sinn, ihr »Wahrgenommenes als solches« hat, »diesen blühenden Baum dort im Raume« — mit den Anführungszeichen verstanden — eben das zum Wesen der phänomenologisch reduzierten Wahrnehmung gehörige Korrelat. Im Bilde gesprochen: Die »Einklammerung«, die die Wahrnehmung erfahren hat, verhindert jedes Urteil über die wahrgenommene Wirklichkeit (d. i. jedes, das in der unmodifizierten Wahrnehmung gründet, also ihre Thesis in sich aufnimmt). Sie hindert aber kein Urteil darüber, daß die Wahrnehmung Bewußt-

sein von einer Wirklichkeit ist (deren Thesis nun aber nicht mit »vollzogen« werden darf); und sie hindert keine Beschreibung dieser wahrnehmungsmäßig erscheinenden »Wirklichkeit als solcher« mit den besonderen Weisen, in der diese hierbei, z. B. gerade als wahrgenommene, nur »einseitig«, in der oder jener Orientierung usw. erscheinende bewußt ist. Mit minutiöser Sorgfalt müssen wir nun darauf achten, daß wir nichts anderes, denn als wirklich im Wesen Beschlossenes dem Erlebnis einlegen, und es genau so »einlegen«, wie es eben darin »liegt«.

§ 91. Übertragung auf die weiteste Sphäre der Intentionalität.

Was bisher unter Bevorzugung der Wahrnehmung näher ausgeführt worden ist, gilt nun wirklich von allen Arten intentionaler Erlebnisse. In der Erinnerung finden wir nach der Reduktion das Erinnerte als solches, in der Erwartung das Erwartete als solches, in der fingierenden Phantasie das Phantasierte als solches.

Jedem dieser Erlebnisse »wohnt« ein noematischer Sinn »ein«, und wie immer dieser in verschiedenen Erlebnissen verwandt, ja ev. einem Kernbestande nach wesensgleich sein mag, er ist jedenfalls in artverschiedenen Erlebnissen ein verschiedenartiger, das gegebenenfalls Gemeinsame ist zum mindesten anders charakterisiert, und das in Notwendigkeit. Es mag sich überall um einen blühenden Baum handeln, und überall mag dieser Baum in solcher Weise erscheinen, daß die getreue Beschreibung des Erscheinenden als solchen notwendig mit denselben Ausdrücken erfolgt. Aber die noematischen Korrelate sind darum doch wesentlich verschiedene für Wahrnehmung, Phantasie, bildliche Vergegenwärtigung, Erinnerung usw. Einmal ist das Erscheinende charakterisiert als »leibhafte Wirklichkeit«, das andere Mal als Fiktum, dann wieder als Erinnerungsvergegenwärtigung usw.

Das sind Charaktere, die wir am Wahrgenommenen, Phantasierten, Erinnerten usw. als solchem — am Wahrnehmungssinn, am Phantasiesinn, Erinnerungssinn — als ein Unabtrennbares vorfinden, und als notwendig Zugehöriges in Korrelation zu den betreffenden Arten noetischer Erlebnisse.

Wo es also gilt, die intentionalen Korrelate getreu und vollständig zu beschreiben, da müssen wir alle solchen nie zufälligen, sondern wesensgesetzlich geregelten Charaktere mitfassen und in strengen Begriffen fixieren.

Wir merken hierdurch, daß wir innerhalb des vollen Noema (in der Tat, wie wir es im voraus angekündigt hatten) wesentlich verschiedene Schichten sondern müssen, die sich um einen zentralen »Kern«, um den puren »gegenständlichen Sinn« gruppieren — um das, was in unseren Beispielen überall ein mit lauter identischen objektiven Ausdrücken Beschreibbares, weil in den parallelen artverschiedenen Erlebnissen ein Identisches sein konnte. Wir sehen zugleich, daß parallel, wenn wir die an den Thesen vollzogenen Einklammerungen wieder beseitigen, den verschiedenen Begriffen von Sinn entsprechend, verschiedene Begriffe von unmodifizierten Objektivitäten unterscheidbar sein müssen, von denen der »Gegenstand schlechthin«, nämlich das Identische, das einmal wahrgenommen, das andere Mal direkt vergegenwärtigt, das dritte Mal in einem Gemälde bildlich dargestellt ist u. dgl., nur einen zentralen Begriff andeutet. Indessen vorläufig genüge uns diese Andeutung.

Wir blicken uns in der Bewußtseinssphäre noch etwas weiter um und versuchen, an den hauptsächlichsten Bewußtseinsweisen die noetisch-noematischen Strukturen kennen zu lernen. In der wirklichen Nachweisung versichern wir uns zugleich schrittweise der durchgängigen Geltung der fundamentalen Korrelation zwischen Noesis und Noema.

§ 92. Die attentionalen Wandlungen in noetischer und noematischer Hinsicht.

Wir haben in unseren vorbereitenden Kapiteln schon mehrfach von einer Art merkwürdiger Bewußtseinswandlungen gesprochen, die sich mit allen anderen Arten intentionaler Vorkommnisse kreuzen und somit eine ganz allgemeine Bewußtseinsstruktur eigener Dimension ausmachen: Wir sprechen im Gleichnis vom »geistigen Blick« oder »Blickstrahl« des reinen Ich, von seinen Zuwendungen und Abwendungen. Die zugehörigen Phänomene kamen uns zu einheitlicher, vollkommen klarer und deutlicher Abhebung. Sie spielen, wo immer von »Aufmerksamkeit« die Rede ist, die Hauptrolle, ohne phänomenologische Absonderung von anderen Phänomenen, und mit diesen vermengt werden sie als Modi der Aufmerksamkeit bezeichnet. Wir unsererseits wollen das Wort festhalten und zudem von attentionalen Wandlungen sprechen, aber ausschließlich mit Beziehung auf die von uns deutlich abgeschiedenen Vorkommnisse, sowie auf die im weiteren noch näher zu beschreibenden Gruppen zusammengehöriger phänomenaler Wandlungen.

Es handelt sich hierbei um eine Serie von idealiter möglichen Wandlungen, die einen noetischen Kern und ihm notwendig zuständige charakterisierende Momente verschiedener Gattung schon voraussetzen, von sich aus die zugehörigen noematischen Leistungen nicht verändern, und die doch Abwandlungen des ganzen Erlebnisses nach seirer noetischen wie noematischen Seite darstellen. Der Blickstrahl des reinen Ich geht bald durch diese, bald durch jene noetische Schicht oder (wie z. B. bei Erinnerungen in Erinnerungen) durch diese oder jene Schachtelungsstufe hindurch, bald geradeaus, bald reflektierend. Innerhalb des gegebenen Gesamtfeldes potentieller Noesen, bzw. noetischer Objekte, blicken wir bald auf ein Ganzes hin, den Baum etwa, der perzeptiv gegenwärtig ist, bald auf diese oder jene Teile und Momente desselben; dann wieder auf ein nebenstehendes Ding oder auf einen vielgestaltigen Zusammenhang und Vorgang. Plötzlich wenden wir den Blick einem uns »einfallenden« Erinnerungsobjekt zu: Statt durch die Wahrnehmungsnoese, welche in kontinuierlich einheitlicher Weise, obschon mannigfach gegliedert, uns die beständig erscheinende Dingwelt konstituiert, geht der Blick durch eine Erinnerungsnoese in eine Erinnerungswelt hinein, bewegt sich wandernd in dieser, geht in Erinnerungen anderer Stufen über oder in Phantasiewelten usw.

Bleiben wir der Einfachheit halber in einer intentionalen Schicht, in der Wahrnehmungswelt, die in schlichter Gewißheit dasteht. Fixieren wir in der Idee ein wahrnehmungsmäßig bewußtes Ding oder einen dinglichen Vorgang hinsichtlich seines noematischen Gehalts, ebenso wie wir das ganze konkrete Bewußtsein von ihm in dem entsprechenden Abschnitt der phänomenologischen Dauer, dem vollen immanenten Wesen nach, fixieren. Dann gehört zu dieser Idee auch die Fixierung des attentionalen Strahles in seiner zugehörigen bestimmten Wanderung. Denn auch er ist ein Erlebnismoment. Es ist dann evident, daß Änderungsweisen des fixierten Erlebnisses möglich sind, die wir eben unter dem Titel »bloße Änderungen in der Verteilung der Aufmerksamkeit und ihrer Modi« bezeichnen. Es ist klar, daß dabei der noematische Bestand des Erlebnisses insoweit derselbe bleibt, daß es nun überall heißen kann: es sei dieselbe Gegenständlichkeit immerfort als leibhaftig daseiend charakterisiert, sich in denselben Erscheinungsweisen, denselben Orientierungen, erscheinenden Merkmalen darstellend; von ihr sei in denselben Modis unbestimmter Andeutung und unanschaulicher Mitgegenwärtigung der und der Inhaltsbestand bewußt usw. Die Änderung bestehe, so sagen wir, parallele noematische Bestände heraushebend und vergleichend, bloß darin, daß im einen Vergleichsfalle dieses, im anderen jenes gegenständliche Moment »bevorzugt« sei, oder daß ein und dasselbe einmal »primär aufgemerktes«, das andere Mal nur sekundär, oder nur »noch eben mitbemerktes« sei, wo nicht gar »völlig unbemerktes«, obschon immer noch erscheinendes. Es gibt eben verschiedene speziell zur Aufmerksamkeit als solcher gehörige Modi. Dabei scheidet sich die Gruppe der Aktualitätsmodi von dem Modus der Inaktualität; von dem, was wir schlechthin Unaufmerksamkeit nennen, dem Modus des sozusagen toten Bewußthabens.

Andererseits ist es klar, daß diese Modifikationen nicht nur solche des Erlebnisses selbst in seinem noetischen Bestande sind, sondern daß sie auch seine Noemen angreifen, daß sie auf noematischer Seite — unbeschadet des identischen noematischen Kerns — eine eigene Gattung von Charakterisierungen darstellen. Man pflegt die Aufmerksamkeit mit einem erhellenden Lichte zu vergleichen. Das im spezifischen Sinn Aufgemerkte befindet sich in dem mehr oder minder hellen Lichtkegel, es kann aber auch in den Halbschatten und in das volle Dunkel rücken. So wenig ausreichend das Bild ist, um alle phänomenologisch zu fixierenden Modi unterschiedlich auszuprägen, so ist es doch so weit bezeichnend, als es Änderungen am Erscheinenden als solchen anzeigt. Dieser Beleuchtungswechsel ändert nicht das Erscheinende nach seinem eigenen Sinnesbestand, aber Helligkeit und Dunkelheit modifizieren seine Erscheinungsweise, in der Blickrichtung auf das noematische Objekt sind sie vorfindlich und zu beschreiben.

Offenbar sind dabei die Modifikationen im Noema nicht derart, daß zu einem identisch Verbleibenden bloße äußerliche Annexe hinzutreten, vielmehr wandeln sich die konkreten Noemen durch und durch, es handelt sich um notwendige Modi der Gegebenheitsweise des Identischen.

Näher besehen, ist nun gleichwohl die Sachlage nicht die, daß der gesamte in dem jeweiligen Modus attentional charakterisierte noematische Inhalt (sozusagen der attentionale Kern) ein konstant zu Erhaltendes ist gegenüber beliebigen attentionalen Modifikationen Vielmehr zeigt es sich, von der noetischen Seite aus angesehen, daß gewisse Noesen, sei es notwendig oder ihrer bestimmten Möglichkeit nach bedingt sind durch Modi der Aufmerksamkeit, und insbesondere durch die positive Aufmerksamkeit im auszeichnenden Sinne. Alle »Aktvollzüge«, die »aktuellen Stellungnahmen«, z. B. der »Vollzug« einer Zweifelsentscheidung, einer Ablehnung, einer

Subjektſetzung und prädizierenden Daraufſetzung, der Vollzug einer Wertung und einer Wertung »um eines anderen willen«, derjenigen einer Wahl uſw. – all das ſetzt poſitive Aufmerkſamkeit auf das voraus, wozu das Ich Stellung nimmt. Aber das ändert nichts daran, daß dieſe Funktion des wandernden, ſich hinſichtlich des Spannraums erweiternden und verengernden Blickes *eine eigenartige Dimenſion von korrelativen noetiſchen und noematiſchen* Modifikationen bedeutet, deren ſyſtematiſche Weſenserforſchung zu den Grundaufgaben der allgemeinen Phänomenologie gehört.

Die attentionalen Geſtaltungen haben in ihren Aktualitätsmodis in ausgezeichneter Weiſe den *Charakter der Subjektivität*, und dieſen ſelben gewinnen dann alle die Funktionen, die durch dieſe Modi eben modaliſiert werden, bzw. die ſie ihrer Artung nach vorausſetzen. Der aufmerkende Strahl gibt ſich als vom reinen Ich ausſtrahlend und im Gegenſtändlichen terminierend, zu ihm hingerichtet oder von ihm ſich ablenkend. Der Strahl trennt ſich nicht vom Ich, ſondern iſt ſelbſt und bleibt Ichſtrahl. Das »Objekt« iſt betroffen, Zielpunkt, nur zum Ich (und von ihm ſelbſt) in Beziehung geſetzt aber nicht ſelbſt »ſubjektiv«. Eine Stellungnahme, die den Ichſtrahl in ſich trägt, iſt dadurch Akt des Ichs ſelbſt, das Ich tut oder leidet, iſt frei oder bedingt. Das Ich, ſo drückten wir uns auch aus, »lebt« in ſolchen Akten. Dieſes Leben bedeutet nicht das Sein von irgendwelchen »Inhalten« in einem Inhaltsſtrome, ſondern eine Mannigfaltigkeit von beſchreibbaren Weiſen, wie das reine Ich in gewiſſen intentionalen Erlebniſſen, die den allgemeinen Modus des cogito haben, als das »freie Weſen«, das es iſt, darinnen lebt. Der Ausdruck »als freies Weſen« beſagt aber nichts anderes als ſolche Lebensmodi des Aus-ſich-frei-herausgehens oder In-ſich-zurückgehens, des ſpontanen Tuns, des von den Objekten etwas Erfahrens, Leidens uſw. Was außerhalb des Ichſtrahls, bzw. des cogito im Erlebnisſtrome vonſtatten geht, das iſt weſentlich anders charakteriſiert, es liegt außerhalb der Ichaktualität und hat doch, wie wir früher ſchon angedeutet haben, Ichzugehörigkeit inſofern, als es das Feld der Potentialität für freie Akte des Ich iſt.

Soviel zur allgemeinen Charakteriſtik der noetiſch-noematiſchen Themata, die in der Phänomenologie der Aufmerkſamkeit in ſyſtematiſcher Gründlichkeit behandelt werden müſſen.[1]

1) Die Aufmerkſamkeit iſt ein Hauptthema der modernen Pſychologie. Nirgends zeigt ſich der vorherrſchend ſenſualiſtiſche Charakter der letzteren auffälliger als in der Behandlung dieſes Themas, denn nicht einmal der

§ 93. *Übergang zu den noetiſch-noematiſchen Strukturen der höheren Bewußtſeinsſphäre.*

Wir wollen in der nächſten Folge von Betrachtungen Strukturen der »höheren« Bewußtſeinsſphäre in Erwägung ziehen, bei welchen *in der Einheit eines konkreten Erlebniſſes mehrfache Noeſen übereinandergebaut* und demgemäß die *noematiſchen Korrelate* ebenfalls *fundierte* ſind. Denn *kein noetiſches Moment ohne ein ihm ſpezifiſch zugehöriges noematiſches Moment*, ſo lautet das ſich überall bewährende Weſensgeſetz.

Auch bei den – in konkreter Vollſtändigkeit genommenen – Noeſen höherer Stufe tritt im noematiſchen Beſtand ein zunächſt vorwiegend ſich aufdrängender zentraler Kern auf, die »vermeinte Objektivität als ſolche«, die Objektivität in Anführungszeichen, wie es die phänomenologiſche Reduktion fordert. Auch da muß dieſes zentrale Noema genau in dem modifizierten objektiven Beſtande genommen werden, in dem es eben Noema, Bewußtes als ſolches iſt. Nachher ſieht man auch hier, daß dieſe *neuartige Objektivität* – denn das modifiziert genommene Objektive wird ja unter dem Titel Sinn, wie z. B. in unſerer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung darüber, ſelbſt wieder zu einem Objektiven, obſchon von einer eigenen Dignität – ihre Gegebenheitsweiſen, ihre »Charaktere«, ihre mannigfaltigen Modi hat, mit denen ſie im vollen Noema des betreffenden noetiſchen Erlebniſſes, bzw. der betreffenden Erlebnisartung, bewußte iſt. Natürlich müſſen auch hier wieder allen Scheidungen im Noema parallele in der unmodifizierten Objektivität entſprechen.

Es iſt dann weiter Sache näheren phänomenologiſchen Studiums feſtzuſtellen, was für die Noemata der wechſelnden Beſonderungen

Weſenszuſammenhang zwiſchen Aufmerkſamkeit und Intentionalität – dieſe fundamentale Tatſache, daß Aufmerkſamkeit überhaupt nichts anderes iſt als eine Grundart *intentionaler* Modifikationen – iſt meines Wiſſens früher je hervorgehoben worden. Seit dem Erſcheinen der »Log. Unterſ.« (vgl. dort die Ausführungen II, 2. Unt., § 22 f., S. 159–65, und 5. Unt., § 19, S. 385) wird nun zwar gelegentlich mit ein paar Worten von einem Zuſammenhang von Aufmerkſamkeit und »Gegenſtandsbewußtſein« geſprochen aber, von wenigen Ausnahmen abzuſehen (ich erinnere an die Schriften von Th. Lipps und A. Pfänder), in einer Weiſe, die das Verſtändnis dafür vermiſſen läßt, daß es ſich hierbei um den radikalen und erſten *Anfang* der Lehre von der Aufmerkſamkeit handelt, und daß die weitere Unterſuchung innerhalb des Rahmens der Intentionalität geführt werden muß, und zwar nicht gleich als empiriſche, ſondern *vorerſt* als eidetiſche.

einer festen Artung (z. B. Wahrnehmung) wesensgesetzlich gebunden ist eben durch die Artung, und was durch die differenzierenden Besonderungen. Die Bindung geht aber hindurch, in der Wesenssphäre gibt es keine Zufälle, alles ist durch Wesensbeziehungen verknüpft, so insbesondere Noesis und Noema.

§ 94. *Noesis und Noema im Urteilsgebiete.*

Betrachten wir als Beispiel aus dieser Sphäre fundierter Wesen das *prädizierende Urteil.* Das Noema des *Urteilens,* d. i. des konkreten Urteilserlebnisses, ist das »Geurteilte als solches«, das aber ist nichts anderes, oder mindestens seinem hauptsächlichen Kern nach nichts anderes, als was wir gewöhnlich einfach *das Urteil* nennen.

Es muß hier, um das volle Noema zu erfassen, wirklich in der vollen noematischen Konkretion genommen werden, in der es im konkreten Urteilen bewußtes ist. Das Geurteilte ist nicht zu verwechseln mit dem Beurteilten. Wenn das Urteilen sich auf Grund eines Wahrnehmens oder eines sonstigen schlicht »setzenden« Vorstellens aufbaut, so geht das Noema des Vorstellens in die volle Konkretion des Urteilens ein (sowie eben die vorstellende Noesis zum Wesensbestandstück der konkreten Urteilsnoese wird) und nimmt in ihm gewisse Formen an. Das Vorgestellte (als solches) erhält die Form des apophantischen Subjektes oder Objektes u. dgl. Der Einfachheit halber sehen wir dabei von der höheren Schicht des verbalen »Ausdrucks« ab. Diese »Gegenstände worüber«, insbesondere die Subjektgegenstände, sind die *be*urteilten. Das aus ihnen geformte Ganze, *das gesamte geurteilte Was* und zudem genau so genommen, mit der *Charakterisierung,* in der *Gegebenheitsweise,* in der es im Erlebnis »Bewußtes« ist, bildet das *volle noematische Korrelat,* den (*weitest* verstandenen) »*Sinn*« des Urteilserlebnisses. Prägnanter gesprochen, ist es der »Sinn im Wie seiner Gegebenheitsweise«, soweit diese an ihm als Charakter vorfindlich ist.

Dabei aber ist die phänomenologische Reduktion nicht zu übersehen, die von uns fordert, wofern wir eben das pure Noema unseres Urteilserlebnisses gewinnen wollen, die Urteilsfällung »einzuklammern«. Tun wir so, dann stehen sich in phänomenologischer Reinheit gegenüber das volle konkrete Wesen des Urteilserlebnisses, oder, wie wir es jetzt ausdrücken, *die konkret als Wesen gefaßte Urteilsnoesis* und das zugehörige und notwendig mit ihm einige *Urteilsnoema,* d. i. das »*gefällte Urteil*« *als Eidos,* und wieder in phänomenologischer Reinheit.

Die Psychologisten werden hier überall Anstoß nehmen, sie sind schon nicht geneigt, zwischen Urteilen als empirischem Erlebnis und Urteil als »Idee«, als Wesen, zu unterscheiden. Diese Unterscheidung bedarf für uns keiner Begründung mehr. Aber auch wer sie annimmt, wird betroffen sein. Denn es ist von ihm gefordert, anzuerkennen, daß mit dieser einen Unterscheidung keineswegs ein Auslangen ist, und daß es der Fixirung mehrerer Ideen bedarf, die im Wesen der Urteilsintentionalität nach zwei verschiedenen Seiten liegen. Es muß vor allem erkannt werden, daß hier, wie bei allen intentionalen Erlebnissen, die beiden Seiten, Noesis und Noema, prinzipiell unterschieden werden müssen.

Kritisch ist hier zu bemerken, daß die in den »Logischen Untersuchungen« festgestellten Begriffe des »*intentionalen*« und »*erkenntnismäßigen*« *Wesens*[1] zwar korrekt, aber noch einer zweiten Deutung fähig sind, sofern sie prinzipiell als Ausdrücke nicht nur noetischer, sondern auch noematischer Wesen verstanden werden können, und daß die noetische Auffassung, wie sie dort einseitig durchgeführt wurde, für die Konzeption des reinlogischen Urteilsbegriffes (also des Begriffs, den die reine Logik im Sinne der reinen Mathesis fordert, im Gegensatz zum noetischen Urteilsbegriffe der normativen logischen Noetik) gerade nicht die in Betracht kommende ist. Der schon in der gewöhnlichen Rede sich durchsetzende Unterschied zwischen dem *Fällen eines Urteils* und dem *gefällten Urteil* kann auf das Richtige hindeuten, nämlich darauf, daß dem Urteilserlebnis *korrelativ* zugehört *das* Urteil schlechthin als Noema.

Eben dieses wäre dann zu verstehen als das »Urteil«, bzw. der *Satz im reinlogischen Sinne* — nur daß die reine Logik nicht für das Noema in seinem vollen Bestand interessiert ist, sondern für dasselbe, sofern es ausschließlich bestimmt gedacht wird durch ein *engeres Wesen,* zu dessen näherer Bestimmung der oben erwähnte Scheidungsversuch der »Logischen Untersuchungen« den Weg gezeigt hat. Wollen wir, von einem bestimmten Urteilserlebnis ausgehend, das volle Noema gewinnen, so müssen wir, wie oben gesagt wurde, »das« Urteil genau so nehmen, wie es eben in diesem Erlebnis bewußtes ist, während in den formal-logischen Betrachtungen die Identität »des« Urteils viel weiter reicht. Ein evidentes Urteil S ist P und »dasselbe« blinde Urteil sind noematisch verschieden, aber einem Sinneskern nach identisch, der für die formal-logische

---

1) Vgl. »Log. Unters.« II 1, 5. Unters., § 21, S. 321 f.

Betrachtung allein beſtimmend wird. Es iſt ein ähnlicher Unterſchied wie der ſchon berührte zwiſchen dem Noema einer Wahrnehmung und demjenigen einer parallelen Vergegenwärtigung, die denſelben Gegenſtand in genau gleichem Beſtimmungsgehalt, in derſelben Charakteriſierung (als »gewiß ſeiend«, »zweifelhaft ſeiend« u. dgl.) vorſtellig hat. Die Aktarten ſind verſchieden, und es bleibt ſonſt noch ein großer Spielraum für phänomenologiſche Unterſchiede — aber das noematiſche Was iſt identiſch. Wir fügen noch hinzu, daß der ſoeben charakteriſierten Urteilsidee, welche den Grundbegriff der formalen Logik (der auf prädikative Bedeutungen bezogenen Diſziplin der mathesis universalis) ausmacht, korrelativ gegenüberſteht die noetiſche Idee: »das Urteil« in einem zweiten Sinne, nämlich verſtanden als Urteilen überhaupt, in eidetiſcher und rein durch die Form beſtimmter Allgemeinheit. Es iſt der Grundbegriff der formalen noetiſchen Rechtslehre des Urteilens.[1]

All das, was wir ſoeben ausgeführt haben, gilt auch für andere noetiſche Erlebniſſe, z. B. ſelbſtverſtändlich für alle, die mit den Urteilen als prädikativen Gewißheiten weſensverwandt ſind: ſo die entſprechenden Anmutungen, Vermutungen, Zweifel, auch Ablehnungen; wobei die Übereinſtimmung ſo weit gehen kann, daß im Noema ein überall identiſcher Sinnesgehalt auftritt, der nur mit

1) Was den Bolzanoſchen Begriff des »Urteiles an ſich«, »Satzes an ſich« anbelangt, ſo iſt aus den Darſtellungen der »Wiſſenſchaftslehre« zu erſehen, daß Bolzano über den eigentlichen Sinn ſeiner bahnbrechenden Konzeption nicht zur Klarheit gekommen iſt. Daß hier *zwei* prinzipiell mögliche Interpretationen vorliegen, die beide als »Urteil an ſich« zu bezeichnen wären: das Spezifiſche des Urteilserlebniſſes (die *noetiſche* Idee) und die ihr korrelative *noematiſche* Idee, hat Bolzano nie geſehen. Seine Beſchreibungen und Erläuterungen ſind zweideutig. Im Auge hatte er — obſchon eine gelegentliche Wendung (vgl. a. a. O. I, S. 85 das beifällige Zitat aus Mehmels Denklehre) dagegen zu ſprechen ſcheint — als objektiv gerichteter Mathematiker jedenfalls den noematiſchen Begriff. Er hatte ihn im Auge, genau ſo wie der Arithmetiker die Zahl im Auge hat — auf Zahlenoperationen eingeſtellt, aber nicht auf phänomenologiſche Probleme der Beziehung von Zahl und Zahlbewußtſein. Die Phänomenologie war hier in der logiſchen Sphäre, wie überhaupt, dem großen Logiker etwas *völlig Fremdes*. Das muß jedem klar ſein, der die leider ſo ſelten gewordene »Wiſſenſchaftslehre« Bolzanos wirklich ſtudiert hat und zudem nicht geneigt iſt, jede Herausarbeitung fundamentaler eidetiſcher Begriffe — die phänomenologiſch naive Leiſtung — mit einer phänomenologiſchen zu verwechſeln. Man müßte dann ſchon ſo konſequent ſein, jeden begriffsſchöpferiſchen Mathematiker, etwa einen G. Cantor hinſichtlich ſeiner genialen Konzeption der Grundbegriffe der Mengenlehre, als Phänomenologen zu bezeichnen und im gleichen ſchließlich auch den unbekannten Schöpfer der geometriſchen Grundbegriffe im grauen Altertum.

verſchiedenen »Charakteriſierungen« ausgeſtattet iſt. *Dasſelbe* »S iſt P«, als *noematiſcher Kern*, kann *»Inhalt«* einer Gewißheit, eines ſich als möglich Anmutens oder eines Vermutens uſw. ſein. Im Noema ſteht das »S iſt P« nicht allein; ſondern, ſo wie es da als Inhalt herausgedacht wird, iſt es ein Unſelbſtändiges; es iſt jeweils in wechſelnden Charakteriſierungen bewußt, die das volle Noema nicht entbehren kann: es iſt bewußt im Charakter des »gewiß« oder des »möglich«, des »wahrſcheinlich«, des »nichtig« u. dgl., Charaktere, zu denen ſämtlich das modifizierende Anführungszeichen gehört, und die als Korrelate ſpeziell zugeordnet ſind den noetiſchen Erlebnismomenten des Für-möglich-haltens, für Wahrſcheinlich-, für Nichtig-haltens u. dgl.

Es ſcheiden ſich hiermit, wie man zugleich ſieht, zwei fundamentale Begriffe von *»Urteilsinhalt«* und ebenſo von Vermutungsinhalt, Frageinhalt uſw. ab. Nicht ſelten gebrauchen die Logiker die Rede von Urteilsinhalt ſo, daß offenbar (wenn auch ohne die ſe nötige Unterſcheidung) der noetiſche oder noematiſch-logiſche Begriff Urteil gemeint iſt, die beiden Begriffe, die wir vorhin charakteriſiert haben. Ihnen laufen parallel, und ſelbſtverſtändlich ohne je mit ihnen und miteinander zuſammenzufallen, die entſprechenden Begriffspaare bei den Vermutungen, Fragen, Zweifeln uſw. *Hier* aber ergibt ſich ein zweiter Sinn von Urteilsinhalt — als ein »Inhalt«, den das Urteil mit einer Vermutung (bzw. einem Vermuten), mit einer Frage (bzw. einem Fragen) und anderen Aktnoemen, bzw. Noeſen, identiſch *gemein* haben kann..

§ 95. Die analogen Unterſcheidungen in der Gemüts- und Willensſphäre.

Analoge Ausführungen gelten dann, wie man ſich leicht überzeugt, für die Gemüts- und Willensſphäre, für Erlebniſſe des Gefallens und Mißfallens, des Wertens in jedem Sinne, des Wünſchens, ſich Entſchließens, Handelns; das alles ſind Erlebniſſe, die mehrfache und oft vielfache intentionale Schichtungen enthalten, noetiſche und dementſprechend auch noematiſche.

Dabei ſind die Schichtungen, allgemein geſprochen, ſo, daß oberſte Schichten des Geſamtphänomens fortfallen können, ohne daß das Übrige aufhörte, ein konkret vollſtändiges intentionales Erlebnis zu ſein, und daß auch umgekehrt ein konkretes Erlebnis eine neue noetiſche Geſamtſchicht annehmen kann; wie wenn z. B. ſich auf eine konkrete Vorſtellung ein unſelbſtändiges Moment »Werten« aufſchichtet, bzw. umgekehrt wieder fortfällt.

Wenn in dieser Art ein Wahrnehmen, Phantasieren, Urteilen u. dgl. eine es ganz überdeckende Schicht des Wertens fundiert, so haben wir in dem Fundierungsganzen, nach der höchsten Stufe bezeichnet als konkretes Wertungserlebnis, verschiedene Noemata, bzw. Sinne. Das Wahrgenommene als solches gehört, als Sinn, speziell zum Wahrnehmen, es geht aber in den Sinn des konkreten Wertens mit ein, dessen Sinn fundierend. Wir müssen dementsprechend unterscheiden. die Gegenstände, Dinge, Beschaffenheiten, Sachverhalte, die im Werten als werte dastehen, bzw. die entsprechenden Noemata der Vorstellungen, Urteile u. dgl., welche das Wertbewußtsein fundieren; andererseits die Wertgegenstände selbst, die Wertverhalte selbst, bzw. die ihnen entsprechenden noematischen Modifikationen, und dann überhaupt die dem konkreten Wertbewußtsein zugehörigen vollständigen Noemen.

Zur Erläuterung sei zunächst bemerkt, daß wir der größeren Deutlichkeit halber gut tun (hier und in allen analogen Fällen), unterscheidende relative Termini einzuführen, um werten Gegenstand und Wertgegenstand, werten Sachverhalt und Wertsachverhalt, werte Eigenschaft und Werteigenschaft (was selbst noch einmal doppelsinnig ist) besser geschieden zu erhalten. Wir sprechen von der bloßen »Sache«, die werte ist, die Wertcharakter, Wertheit hat; demgegenüber vom konkreten Werte selbst oder der Wertobjektität. Ebenso parallel vom bloßen Sachverhalt, bzw. der bloßen Sachlage, und dem Wertverhalt, bzw. der Wertlage, nämlich wo das Werten ein Sachverhaltsbewußtsein als fundierende Unterlage hat. Die Wertobjektität impliziert ihre Sache, sie bringt als neue objektive Schicht herein die Wertheit. Der Wertverhalt birgt in sich den ihm zugehörigen bloßen Sachverhalt, die Werteigenschaft, ebenso die Sacheigenschaft und darüber hinaus die Wertheit.

Es ist ferner auch hier zu unterscheiden zwischen der Wertobjektität schlechthin und der Wertobjektität in Anführungszeichen, die im Noema liegt. Wie dem Wahrnehmen das Wahrgenommene als solches gegenübersteht in einem Sinne, der die Frage nach dem Wahrhaftsein des Wahrgenommenen ausschließt, so dem Werten das Gewertete als solches und wieder so, daß das Sein des Wertes (des gewerteten Dinges und dessen wahrhaft Wertsein) außer Frage bleibt. Alle aktuellen Setzungen sind für die Erfassung des Noema auszuschalten. Und wieder ist wohl zu beachten, daß zum vollen »Sinn« des Wertens das Was desselben mit der ganzen Fülle, in der es in dem betreffenden

Werterlebnis bewußtes ist, gehört, und daß die Wertobjektität in Anführungszeichen nicht ohne weiteres das volle Noema ist.

Ebenso führen sich die vollzogenen Unterscheidungen in der Willenssphäre durch.

Auf der einen Seite haben wir das Entschließen, das wir jeweilig vollziehen, mit all den Erlebnissen, die es als Untergrund fordert, und die es, in Konkretion genommen, in sich schließt. Zu ihm gehören vielerlei noetische Momente. Den Willenssetzungen liegen zugrunde wertende Setzungen, Dingsetzungen u. dgl. Auf der anderen Seite finden wir den Entschluß als eine eigene Art zum Willensgebiet spezifisch gehöriger Objektität, und es ist eine offenbar in anderen ebensolchen noematischen Objektitäten fundierte. Schalten wir als Phänomenologen alle unsere Setzungen aus, so bleibt wieder dem Willensphänomen, als phänomenologisch reinem intentionalen Erlebnis, sein »Gewolltes als solches«, als ein dem Wollen eigenes Noema: die »Willensmeinung«, und genau so, wie sie in diesem Willen (in dem vollen Wesen) »Meinung« ist, und mit alledem, was und »worauf da hinaus« gewollt ist.

Wir sagten eben »Meinung«. Dieses Wort drängt sich hier überall auf, ebenso wie die Worte »Sinn« und »Bedeutung«. Dem Meinen oder Vermeinen entspricht dann die Meinung, dem Bedeuten die Bedeutung. Indessen sind diese Worte insgesamt mit so vielen Äquivokationen durch Übertragung behaftet — und nicht zum mindesten auch mit solchen, die aus dem Übergleiten in diese korrelativen Schichten herstammen, deren wissenschaftliche Trennung streng durchgeführt werden soll — daß in Beziehung auf sie größte Vorsicht am Platze ist. Unsere Betrachtungen bewegen sich jetzt in dem weitesten Umfange der Wesensgattung »intentionales Erlebnis«. Die Rede vom »Meinen« aber beschränkt sich normalerweise auf engere Sphären, die aber zugleich als Unterschichten der Phänomene der weiteren fungieren. Als Terminus wird das Wort (und werden die ihm verschwisterten Ausdrücke) darum nur für diese engeren Sphären in Betracht kommen können. Für die Allgemeinheiten leisten uns sicherlich unsere neuen Termini und die beigegebenen Beispielsanalysen bessere Dienste.

§ 96. Überleitung zu den weiteren Kapiteln. Schlußbemerkungen.

Wir haben der allgemeinen Herausarbeitung des Unterschiedes zwischen Noesis (d. i. dem konkret vollständigen intentionalen Erlebnis, bezeichnet unter Betonung seiner noetischen Komponenten)

und Noema so große Sorgfalt angedeihen lassen, weil seine Erfassung und Beherrschung für die Phänomenologie von größter Tragweite, ja für ihre rechte Begründung geradezu entscheidend ist. Im ersten Augenblick scheint es sich um Selbstverständliches zu handeln: Jedes Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas, und die Bewußtseinsweisen sind sehr verschieden. Bei näherem Herantreten empfanden wir aber die großen Schwierigkeiten. Sie betreffen das Verständnis der Seinsweise des Noema, die Art, wie es im Erlebnis »liegen«, in ihm »bewußt« sein soll. Sie betreffen ganz besonders die reinliche Scheidung zwischen dem, was in der Weise reeller Bestandstücke Sache des Erlebnisses selbst und Sache des Noema sein, diesem als eigen zugemessen werden soll. Auch die richtige Gliederung im parallelen Bau von Noesis und Noema macht nachher noch genug Schwierigkeiten. Selbst wenn wir schon Hauptstücke hierhergehöriger Scheidungen an den Vorstellungen und Urteilen glücklich vollzogen haben, bei denen sie sich zuerst darbieten, und für welche die Logik wertvolle aber nicht entfernt zureichende Vorarbeit liefert, braucht es einiger Mühe und Selbstüberwindung, um die parallelen Unterscheidungen bei den Gemütsakten nicht nur zu postulieren und zu behaupten, sondern wirklich zu klarer Gegebenheit zu bringen.

Es kann hier im Zusammenhang unserer bloß emporleitenden Meditationen nicht die Aufgabe sein, Stücke der Phänomenologie systematisch auszuführen. Immerhin erfordern es unsere Ziele, tiefer als bisher in die Sachen einzugehen und Anfänge solcher Untersuchungen zu entwerfen. Das ist notwendig, um die noetisch-noematischen Strukturen so weit zur Klarheit zu bringen, daß ihre Bedeutung für die Problematik und Methodik der Phänomenologie verständlich werden könne. Eine inhaltreiche Vorstellung von der Fruchtbarkeit der Phänomenologie, der Größe ihrer Probleme, der Art ihres Vorgehens kann nur gewonnen werden, wenn Gebiete um Gebiete wirklich betreten und die zu ihnen gehörigen Problemweiten sichtlich gemacht werden. Wirklich betreten aber wird jedes solche Gebiet und empfindbar als ein fester Arbeitsboden nur durch Ausführung phänomenologischer Ausscheidungen und Klärungen, mit denen auch der Sinn der hier zu lösenden Probleme erst verständlich werden kann. Streng an diesen Stil sollen sich unsere weiterfolgenden Analysen und Problemnachweisungen binden, wie das z. T. schon die bisherigen getan haben. Wir halten uns, so vielgestaltig die behandelten Materien dem Neuling auch erscheinen mögen, doch nur in beschränkten Sphären. Naturgemäß bevorzugen wir, was den Eingängen in die Phänomenologie relativ nahe liegt,

und was unbedingt nötig ist, um durchgehende systematische Hauptlinien verfolgen zu können. Schwierig ist alles, es erfordert mühsame Konzentration auf die Gegebenheiten der spezifisch-phänomenologischen Wesensanschauung. Einen »Königsweg« in die Phänomenologie und somit auch in die Philosophie gibt es nicht. Es gibt nur den einen, den ihr eigenes Wesen vorzeichnet.

Endlich sei noch folgende Bemerkung verstattet. Die Phänomenologie gibt sich in unseren Darstellungen als anfangende Wissenschaft. Wieviel von den Ergebnissen der hier versuchten Analysen endgültig ist, kann erst die Zukunft lehren. Sicherlich wird manches von dem, was wir beschrieben haben, sub specie aeterni anders zu beschreiben sein. Aber eins dürfen und müssen wir anstreben, daß wir in jedem Schritte getreu beschreiben, was wir von unserem Augenpunkte aus und nach ernstestem Studium wirklich sehen. Unser Verfahren ist das eines Forschungsreisenden in einem unbekannten Weltteile, der sorgsam beschreibt, was sich ihm auf seinen ungebahnten Wegen, die nicht immer die kürzesten sein werden, darbietet. Ihn darf das sichere Bewußtsein erfüllen, zur Aussage zu bringen, was nach Zeit und Umständen ausgesagt werden mußte und was, weil es treuer Ausdruck von Gesehenem ist, immerfort seinen Wert behält — wenn auch neue Forschungen neue Beschreibungen mit vielfachen Besserungen erfordern werden. In gleicher Gesinnung wollen wir im weiteren getreue Darsteller der phänomenologischen Gestaltungen sein und uns im übrigen den Habitus innerer Freiheit auch gegen unsere eigenen Beschreibungen wahren.

Viertes Kapitel.

Zur Problematik der noetisch-noematischen Strukturen.

§ 97. Die hyletischen und noetischen Momente als reelle, die noematischen als nichtreelle Erlebnismomente.

Wir gebrauchten im vorigen Kapitel bei der Einführung des Unterschiedes zwischen Noetischem und Noematischem die Rede von reeller und intentionaler Analyse. Knüpfen wir hier an. Ein phänomenologisch reines Erlebnis hat seine reellen Komponenten. Beschränken wir uns der Einfachheit halber auf noetische Erlebnisse unterster Stufe, somit auf solche, die nicht durch mehrfach übereinander gebaute noetische Schichten in ihrer Intentionalität komplex sind, wie wir dergleichen bei den Denkakten, den Gemüts- und Willensakten konstatierten.

Uns diene als Beispiel etwa eine sinnliche Wahrnehmung, die schlichte Baumwahrnehmung, die wir, soeben in den Garten hinaus-

blickend, haben, wenn wir in einer Einheit des Bewußtseins diesen Baum dort betrachten, der jetzt ruhig dasteht, dann vom Winde bewegt erscheint, und der sich auch insofern in sehr verschiedenen Erscheinungsweisen darbietet, als wir während unserer stetigen Betrachtung unsere räumliche Stellung zu ihm wechseln, etwa ans Fenster herantretend, oder bloß die Kopf- oder Augenstellung verändernd, zugleich etwa die Akkomodation entspannend und wieder anspannend usw. Die Einheit einer Wahrnehmung kann in dieser Art eine große Mannigfaltigkeit von Modifikationen in sich befassen, die wir, als natürlich eingestellte Betrachter, bald dem wirklichen Objekte als seine Veränderungen zuschreiben, bald einem realen und wirklichen Verhältnis zu unserer realen psychophysischen Subjektivität, und endlich dieser selbst. Es gilt jetzt aber zu beschreiben, was davon als phänomenologisches Residuum verbleibt, wenn wir auf die »reine Immanenz« reduzieren, und was dabei als reelles Bestandstück des reinen Erlebnisses gelten dürfe, und was nicht. Und da heißt es sich völlig klarmachen, daß zwar zum Wesen des Wahrnehmungserlebnisses in sich selbst der »wahrgenommene Baum als solcher« gehört, bzw. das volle Noema, das durch die Ausschaltung der Wirklichkeit des Baumes selbst und der ganzen Welt nicht berührt wird; daß aber andererseits dieses Noema mit seinem »Baum« in Anführungszeichen ebensowenig in der Wahrnehmung reell enthalten ist, wie der Baum der Wirklichkeit.

Was finden wir reell in ihr als purem Erlebnis, in ihr so enthalten, wie im Ganzen seine Teile, seine Stücke und unabstückbaren Momente? Wir haben solche echten, reellen Bestandteile schon gelegentlich hervorgehoben unter den Titeln stofflicher und noetischer Bestandteile. Kontrastieren wir sie mit den noematischen Beständen.

Die Farbe des Baumstammes, rein als die wahrnehmungsmäßig bewußte; ist genau »dieselbe« wie diejenige, die wir vor der phänomenologischen Reduktion als die des wirklichen Baumes nahmen (mindestens als »natürliche« Menschen und vor dem Einmengen physikalischer Kenntnisse). Diese Farbe nun, in die Klammer gesetzt, gehört zum Noema. Nicht aber gehört sie als reelles Bestandstück zum Wahrnehmungserlebnis, obschon wir auch in ihm »so etwas wie Farbe« finden: nämlich die »Empfindungsfarbe«, das hyletische Moment des konkreten Erlebnisses, in welchem sich die noematische, bzw. »objektive« Farbe »abschattet«.

Dabei schattet sich aber die eine und selbe noematische Farbe, die also in der kontinuierlichen Einheit eines wandelbaren Wahrnehmungsbewußtseins als eine identische, in sich unveränderte bewußt ist, in einer kontinuierlichen Mannigfaltigkeit von Empfindungsfarben ab. Wir sehen einen der Farbe nach — seiner, der Baumfarbe nach — unveränderten Baum, während die Augenstellungen, die relativen Orientierungen vielfach wechseln, der Blick unaufhörlich über den Stamm, die Zweige wandert, während wir zugleich näher herantreten und so in verschiedener Weise das Wahrnehmungserlebnis in Fluß bringen. Vollziehen wir die Empfindungsreflexion, die auf die Abschattungen: so erfassen wir sie als evidente Gegebenheiten, und in vollkommener Evidenz können wir, in der Einstellung und Aufmerksamkeitsrichtung abwechselnd, sie und die entsprechenden gegenständlichen Momente auch in Beziehung setzen, sie als entsprechende erkennen und dabei auch ohne weiteres sehen, daß z. B. die zu irgendeiner fixierten Dingfarbe gehörigen Abschattungsfarben sich verhalten wie »Einheit« zu kontinuierlicher »Mannigfaltigkeit«.

Wir gewinnen sogar, im Vollzuge der phänomenologischen Reduktion, die generelle Wesenseinsicht, daß der Gegenstand Baum in einer Wahrnehmung überhaupt als objektiv so bestimmter, wie er in ihr erscheint, nur dann erscheinen kann, wenn die hyletischen Momente (oder falls es eine kontinuierliche Wahrnehmungsreihe ist – wenn die kontinuierlichen hyletischen Wandlungen) gerade die sind und keine anderen. Darin liegt also, daß jede Änderung des hyletischen Gehaltes der Wahrnehmung, wenn sie nicht geradezu das Wahrnehmungsbewußtsein aufhebt, zum mindesten den Erfolg haben muß, daß das Erscheinende zu einem objektiv »anderen« wird, sei es in sich selbst, sei es in der zu seiner Erscheinung gehörigen Weise der Orientierung u. dgl.

Mit alledem ist auch absolut zweifellos, daß hier »Einheit« und »Mannigfaltigkeit« total verschiedenen Dimensionen angehören, und zwar gehört alles Hyletische in das konkrete Erlebnis als reelles Bestandstück, dagegen das sich in ihm als Mannigfaltigem »Darstellende«, »Abschattende« ins Noema.

Die Stoffe aber sind, sagten wir schon früher, »beseelt« von noetischen Momenten, sie erfahren (während das Ich nicht ihnen, sondern dem Gegenstande zugewendet ist) »Auffassungen«, »Sinngebungen«, die wir in der Reflexion eben an und mit den Stoffen erfassen. Es ergibt sich in Hinsicht darauf sogleich: nicht nur die hyletischen Momente (die Empfindungsfarben, -töne usw.), sondern auch die sie beseelenden Auffassungen – also beides in eins: auch das Erscheinen von der Farbe, dem Tone und so jedweder

Qualität des Gegenstandes – gehört zum »reellen« Bestande des Erlebnisses.

Es gilt nun überhaupt: In sich selbst ist die Wahrnehmung Wahrnehmung von ihrem Gegenstande, und jeder Komponente, die die »objektiv« gerichtete Beschreibung an dem Gegenstande heraushebt, entspricht eine reelle Komponente der Wahrnehmung: aber wohlgemerkt, nur soweit die Beschreibung sich getreu an den Gegenstand hält, so wie er in dieser Wahrnehmung selbst »dasteht«. All diese noetischen Komponenten können wir auch nur so bezeichnen, daß wir auf das noematische Objekt und seine Momente rekurrieren; also etwa sagen: Bewußtsein, näher Wahrnehmungsbewußtsein von einem Baumstamme, von der Farbe des Stammes usw.

Andererseits zeigte doch unsere Überlegung, daß die reelle Erlebniseinheit von hyletischen und noetischen Bestandstücken eine total andere ist als die »in ihr bewußte« der Bestandstücke des Noema; und wieder als die Einheit, die all jene reellen Erlebnisbestände mit dem vereinigt, was als Noema durch sie und in ihnen zum Bewußtsein kommt. Das »auf Grund« der stofflichen Erlebnisse »durch« die noetischen Funktionen »transzendental Konstituierte« ist zwar ein »Gegebenes« und, wenn wir in reiner Intuition das Erlebnis und sein noematisch Bewußtes treulich beschreiben, ein evident Gegebenes; aber es gehört eben in einem völlig anderen Sinne dem Erlebnis an, als die reellen und somit eigentlichen Konstituentien desselben.

Die Bezeichnung der phänomenologischen Reduktion und im gleichen der reinen Erlebnissphäre als »transzendentaler« beruht gerade darauf, daß wir in dieser Reduktion eine absolute Sphäre von Stoffen und noetischen Formen finden, zu deren bestimmt gearteten Verflechtungen nach immanenter Wesensnotwendigkeit dieses wunderbare Bewußthaben eines so und so gegebenen Bestimmten oder Bestimmbaren gehört, das dem Bewußtsein selbst ein Gegenüber, ein prinzipiell Anderes, Irreelles, Transzendentes ist, und daß hier die Urquelle ist für die einzig denkbare Lösung der tiefsten Erkenntnisprobleme, welche Wesen und Möglichkeit objektiv gültiger Erkenntnis von Transzendentem betreffen. Die »transzendentale« Reduktion übt ἐποχή hinsichtlich der Wirklichkeit: aber zu dem, was sie von dieser übrig behält, gehören die Noemen mit der in ihnen selbst liegenden noematischen Einheit, und damit die Art, wie Reales im Bewußtsein selbst eben bewußt und speziell gegeben ist. Die Erkenntnis, daß es sich hier durchaus um eidetische, also unbedingt notwendige Zusammenhänge handelt, eröffnet für die Forschung ein großes Feld, das der Wesensbeziehungen zwischen Noetischem und Noematischem, zwischen Bewußtseinserlebnis und Bewußtseinskorrelat. Der letztere Wesenstitel schließt aber ein: Bewußtseinsgegenständlichkeit als solche und zugleich die Formen des noematischen Wie der Gemeintheit, bzw. Gegebenheit. In unserer Beispielssphäre erwächst zunächst die allgemeine Evidenz, daß Wahrnehmung nicht ein leeres Gegenwärtighaben des Gegenstandes ist, sondern daß es (»a priori«) zum eigenen Wesen der Wahrnehmung gehört, »ihren« Gegenstand zu haben und ihn als Einheit eines gewissen noematischen Bestandes zu haben, der für andere Wahrnehmungen vom »selben« Gegenstande immer wieder ein anderer, aber immer ein wesensmäßig vorgezeichneter ist; bzw. daß es zum Wesen des jeweiligen, objektiv so und so bestimmten Gegenstandes gehört, gerade in Wahrnehmungen solcher deskriptiven Artung noematischer zu sein und nur in ihnen es sein zu können usw.

§ 98. Seinsweise des Noema. Formenlehre der Noesen. Formenlehre der Noemata.

Es bedarf aber noch wichtiger Ergänzungen. Zunächst muß wohl beachtet werden, daß jeder Übergang von einem Phänomen in die Reflexion, die es selbst reell analysiert, oder in die ganz anders geartete, die sein Noema zergliedert, neue Phänomene erzeugt und daß wir in Irrtümer verfallen würden, wenn wir die neuen Phänomene, die in gewisser Weise Umbildungen der alten sind, mit diesen verwechselten und was in diesen reell oder noematisch liegt, den ersteren zuschrieben. Also ist es z. B. nicht gemeint, daß die stofflichen Inhalte, etwa die abschattenden Farbeninhalte, im Wahrnehmungserlebnis ebenso vorhanden sind, wie sie es im analysierenden Erlebnis sind. Dort waren sie, um nur eines zu erwähnen, enthalten als reelle Momente, aber sie waren darin nicht wahrgenommen, nicht gegenständlich erfaßt. Im analysierenden Erlebnis sind sie aber gegenständlich, Zielpunkte noetischer Funktionen, die früher nicht vorhanden waren. Obschon diese Stoffe noch weiter mit ihren Darstellungsfunktionen behaftet sind, so haben doch auch diese eine wesentliche Veränderung (freilich eine solche von anderer Dimension) erfahren. Das wird später noch besprochen werden. Offenbar kommt dieser Unterschied für die phänomenologische Methode wesentlich in Betracht.

Nach dieser Bemerkung lenken wir unsere Aufmerksamkeit auf folgende zu unserem besonderen Thema gehörigen Punkte. Zu-

nächſt, jedes Erlebnis iſt ſo geartet, daß die prinzipielle Möglichkeit beſteht, ihm und ſeinen reellen Komponenten den Blick zuzuwenden und ebenſo in der Gegenrichtung dem Noema, etwa dem geſehenen Baum als ſolchem. Das in dieſer Blickſtellung Gegebene iſt nun zwar ſelbſt, logiſch geſprochen, ein Gegenſtand, aber ein durchaus *unſelbſtändiger*. Sein *esse* beſteht ausſchließlich in ſeinem »*percipi*« — nur daß dieſer Satz nichts weniger als im Berkeleyſchen Sinne gilt, da das percipi das esse hier ja nicht als reelles Beſtandſtück enthält.

Das überträgt ſich natürlich in die eidetiſche Betrachtungsweiſe: das Eidos des Noema weiſt auf das Eidos des noetiſchen Bewußtſeins hin, beide gehören *eidetiſch* zuſammen. Das Intentionale als ſolches iſt, was es iſt, als Intentionales des ſo und ſo *gearteten* Bewußtſeins, das Bewußtſein von ihm iſt.

Trotz dieſer Unſelbſtändigkeit läßt ſich aber das Noema für ſich betrachten, mit anderen Noemen vergleichen, nach ſeinen möglichen Umgeſtaltungen erforſchen uſw. Man kann eine *allgemeine und reine Formenlehre der Noemata* entwerfen, welcher *korrelativ* gegenüberſtehen würde eine allgemeine und nicht minder reine *Formenlehre der konkreten noetiſchen Erlebniſſe* mit ihren *hyletiſchen* und *ſpezifiſch noetiſchen* Komponenten.

Natürlich würden ſich dieſe beiden Formenlehren *keineswegs* ſozuſagen wie *Spiegelbilder* zueinander verhalten oder wie durch eine bloße Vorzeichenänderung ineinander übergehen; etwa ſo, daß wir jedem Noema N ſubſtituierten »Bewußtſein von N«. Das geht ja ſchon aus dem hervor, was wir oben in Hinſicht auf die Zuſammengehörigkeit von einheitlichen Qualitäten im Ding*noema* und ihren hyletiſchen Abſchattungsmannigfaltigkeiten in den möglichen Dingwahrnehmungen ausgeführt haben.

Es möchte nun ſcheinen, daß dasſelbe auch hinſichtlich der ſpezifiſch *noetiſchen* Momente gelten müſſe. Man könnte insbeſondere auf diejenigen Momente hinweiſen, welche es machen, daß eine komplexe Mannigfaltigkeit hyletiſcher Daten, etwa Farbendaten, Taſtdaten uſw., die Funktion einer mannigfaltigen Abſchattung eines und desſelben objektiven Dinges gewinnt. Es braucht ja nur daran erinnert zu werden, daß in den Stoffen ſelbſt, ihrem Weſen nach, die Beziehung auf die objektive Einheit nicht eindeutig vorgezeichnet iſt, vielmehr derſelbe ſtoffliche Komplex mehrfache, diskret ineinander überſpringende Auffaſſungen erfahren kann, denen gemäß *verſchiedene* Gegenſtändlichkeiten bewußt werden. Wird

es damit nicht ſchon klar, daß *in den beſeelenden Auffaſſungen ſelbſt* als Erlebnismomenten *weſentliche Unterſchiede* liegen und ſich mit den Abſchattungen, denen ſie folgen, und durch deren Beſeelung ſie »Sinn« konſtituieren, differenzieren? Somit möchte man den Schluß ziehen: Ein *Parallelismus* zwiſchen Noeſis und Noema iſt zwar vorhanden, aber ſo, daß die Geſtaltungen *beiderſeits* und in ihrem weſensmäßigen Sich-entſprechen beſchrieben werden müſſen. Das Noematiſche ſei das Feld der Einheiten, das Noetiſche das der »konſtituierenden« Mannigfaltigkeiten. Das Mannigfaltiges »funktionell« einigende und zugleich Einheit konſtituierende Bewußtſein zeigt in der Tat *niemals* Identität, wo im noematiſchen Korrelat Identität des »Gegenſtandes« gegeben iſt. Wo z. B. verſchiedene Abſchnitte eines dauernden, Dingeinheit konſtituierenden Wahrnehmens ein Identiſches, dieſen einen, im Sinne dieſes Wahrnehmens unveränderten Baum zeigen — ſich jetzt in dieſer Orientierung gebend, dann in jener, jetzt von der Vorderſeite, dann von der Rückſeite, hinſichtlich der viſuell erfaßten Beſchaffenheiten irgendeiner Stelle zuerſt undeutlich und unbeſtimmt, dann deutlich und beſtimmt u. dgl. — da iſt der im Noema vorfindliche Gegenſtand bewußt als ein identiſcher im wörtlichen Sinne, das Bewußtſein von ihm iſt aber in den verſchiedenen Abſchnitten ſeiner immanenten Dauer ein nichtidentiſches, ein nur verbundenes, kontinuierlich einiges.

Wieviel Richtiges in alledem auch geſagt iſt, ſo ſind die gezogenen Schlüſſe doch nicht ganz korrekt, wie denn überhaupt in dieſen diffizilen Fragen die größte Vorſicht geboten iſt. Die hier beſtehenden Parallelismen — und es ſind deren *mehrere*, die ſich nur zu leicht durcheinandermengen — ſind mit großen und noch ſehr klärungsbedürftigen Schwierigkeiten behaftet. Sorgſam im Auge behalten müſſen wir den Unterſchied zwiſchen konkreten noetiſchen Erlebniſſen, den Erlebniſſen mitſamt ihren hyletiſchen Momenten, und den puren Noeſen, als bloßen Komplexen noetiſcher Momente. Wieder müſſen wir unterſchieden erhalten: das volle Noema und z. B. im Falle der Wahrnehmung den »erſcheinenden Gegenſtand als ſolchen«. Nehmen wir dieſen »Gegenſtand« und all ſeine gegenſtändlichen »Prädikate« — die noematiſchen Modifikationen der in der normalen Wahrnehmung ſchlechthin als wirklich geſetzten Prädikate des wahrgenommenen Dinges — ſo iſt er und ſind dieſe Prädikate freilich Einheiten gegenüber Mannigfaltigkeiten konſtituierender Bewußtſeinserlebniſſe (konkreter Noeſen). Aber ſie ſind auch Einheiten von *noematiſchen* Mannigfaltigkeiten. Wir er-

kennen das, sobald wir die noematischen Charakterisierungen des noematischen »Gegenstandes« (und seiner »Prädikate«), die wir bisher arg vernachlässigten, in den Kreis der Beachtung ziehen. Also gewiß ist z. B. die erscheinende Farbe eine Einheit gegenüber *noetischen* Mannigfaltigkeiten und speziell von solchen noetischer Auffassungscharaktere. Nähere Untersuchung zeigt aber, daß allen Wandlungen dieser Charaktere, wenn auch nicht in der »Farbe selbst«, die da immerfort erscheint, so doch in ihrer wechselnden »Gegebenheitsweise«, z. B. in ihrer erscheinenden »Orientierung zu mir« *noematische* Parallelen entsprechen. So spiegeln sich denn überhaupt in noematischen »Charakterisierungen« noetische.

Wie das der Fall ist, das wird nun, und nicht bloß für die hier exemplarisch bevorzugte Wahrnehmungssphäre, ein Thema umfassender Analysen sein müssen. Wir werden die verschiedenen Bewußtseinsarten mit ihren vielfältigen noetischen Charakteren der Reihe nach analysieren und sie nach den noetisch-noematischen Parallelen durchforschen.

Einprägen müssen wir uns aber im voraus, daß der *Parallelismus zwischen der Einheit des noematisch so und so »vermeinten« Gegenstandes*, des Gegenstandes im »Sinne«, und der *konstituierenden Bewußtseinsgestaltungen* (»ordo et connexio rerum — ordo et connexio idearum«) *nicht verwechselt werden darf mit dem Parallelismus von Noesis und Noema*, insbesondere verstanden als Parallelismus noetischer und entsprechender noematischer Charaktere.

Diesem letztern Parallelismus gelten die jetzt folgenden Betrachtungen.

§ 99. Der noematische Kern und seine Charaktere in der Sphäre der Gegenwärtigungen und Vergegenwärtigungen.

Es ist also unsere Aufgabe, den Kreis dessen, was in den beiden parallele Reihen noetischer und noematischer Vorkommnisse aufgewiesen worden ist, erheblich zu erweitern, um das volle Noema und die volle Noese zu erreichen. Was wir bisher vorzüglich im Auge hatten, freilich noch ohne Ahnung, welche großen Probleme darin beschlossen sind, ist eben nur ein zentraler Kern und dazu nicht einmal ein eindeutig begrenzter.

Wir erinnern zunächst an jenen »gegenständlichen Sinn«, der sich uns oben[1] durch Vergleichung von Noemen verschieden*artiger*

1) Vgl. oben § 91, S. 188f.

Vorstellungen, von Wahrnehmungen, Erinnerungen, Bildvorstellungen u. dgl. ergab, als ein mit lauter objektiven Ausdrücken zu Beschreibendes und sogar wechselseitig mit identischen in dem günstig gewählten Grenzfalle, daß ein völlig gleicher, gleich orientierter, in jeder Hinsicht gleich aufgefaßter Gegenstand, z. B. ein Baum, sich wahrnehmungsmäßig, erinnerungsmäßig, bildmäßig usw. darstellt. Gegenüber dem identischen »erscheinenden Baum als solchen« mit dem identischen »objektiven« Wie des Erscheinens verbleiben die von Anschauungsart zu Anschauungsart und nach sonstiger Vorstellungsart wechselnden Unterschiede der *Gegebenheitsweise*.

Jenes Identische ist einmal »*originär*« bewußt, das andere Mal »*erinnerungsmäßig*« bewußt, dann wieder »*bildmäßig*« usw. Damit aber bezeichnen sich *Charaktere am »erscheinenden Baum als solchen«*, vorfindlich in der Blickrichtung auf das noematische Korrelat und nicht in derjenigen auf das Erlebnis und seinen reellen Bestand. Es drücken sich damit *nicht »Weisen des Bewußtseins«* im Sinne noetischer Momente aus, sondern *Weisen, in denen das Bewußte selbst und als solches* sich gibt. Als Charaktere *am* sozusagen »Ideellen« sind sie selbst »ideell« und nicht reell.

Bei genauerer Analyse merkt man, daß die exemplarisch genannten Charaktere nicht *einer* Reihe angehören.

Einerseits haben wir die schlichte *reproduktive* Modifikation, die schlichte Vergegenwärtigung, die sich *in ihrem eigenen Wesen*, merkwürdig genug, als *Modifikation eines anderen gibt*. Die Vergegenwärtigung weist zurück auf Wahrnehmung in ihrem eigenen phänomenologischen Wesen: z. B. das Sicherinnern an Vergangenes impliziert, wie wir schon früher bemerkt haben, das »Wahrgenommenhaben«; also in gewisser Weise ist die »entsprechende« Wahrnehmung (Wahrnehmung von demselben Sinneskern) in der Erinnerung bewußt, aber doch nicht wirklich in ihr enthalten. Die Erinnerung ist eben in ihrem eigenen Wesen »Modifikation von« Wahrnehmung. *Korrelativ* gibt sich das als vergangen Charakterisierte in sich selbst als »gegenwärtig gewesen«, also als eine Modifikation des »gegenwärtig«, welches als Unmodifiziertes eben das »originär«, das »leibhaftig gegenwärtig« der Wahrnehmung ist.

Andererseits gehört die *verbildlichende* Modifikation einer anderen Modifikationsreihe an. Sie vergegenwärtigt »in« einem »Bilde«. Das Bild kann aber ein originär Erscheinendes sein, z. B. das »gemalte« Bild (nicht etwa das *Ding* Gemälde, dasjenige, von

dem es z. B. heißt, daß es an der Wand hängt[1]), welches wir perzeptiv erfassen. Das Bild kann aber auch ein reproduktiv Erscheinendes sein, wie wenn wir in der Erinnerung oder freien Phantasie Bildvorstellungen haben.

Zugleich beobachtet man, daß die Charaktere dieser neuen Reihe nicht nur auf die der ersten zurückbezogen sind, sondern auch Komplexionen voraussetzen. Letzteres mit Rücksicht auf die zum Wesen des Bewußtseins noematisch gehörige Unterscheidung zwischen »Bild« und »Abgebildetem«. Man sieht daran auch, daß hier das Noema je ein Paar aufeinander weisender, obschon zu verschiedenen Vorstellungsobjekten als solchen gehöriger Charaktere in sich birgt.

Endlich einen nahe verwandten und doch neuen Typus von modifizierenden noematischen Charakteren (denen, wie überall, parallele noetische entsprechen) bieten uns die Zeichenvorstellungen mit dem analogen Gegenüber von Zeichen und Bezeichnetem; wobei also wieder Vorstellungskomplexe und, als Korrelate ihrer eigentümlichen Einheit als Zeichenvorstellungen, Paare von noematisch zusammengehörigen Charakterisierungen an noematischen Objektpaaren auftreten.

Man bemerkt auch, daß wie das »Bild« in sich, gemäß seinem Sinne als Bild, sich als Modifikation von etwas gibt, was ohne diese Modifikation eben als leibhaftes oder vergegenwärtigtes Selbst dastände, genau so das »Zeichen«, aber in seiner Weise ebenfalls als Modifikation von etwas.

§ 100. Wesensgesetzliche Stufenbildungen der Vorstellungen in Noesis und Noema.

Alle bisher behandelten Typen von Vorstellungsmodifikationen sind immer neuer Stufenbildung zugänglich, derart, daß sich die Intentionalitäten in Noesis und Noema stufenartig aufeinanderbauen oder vielmehr in einer einzigartigen Weise ineinanderschachteln.

Es gibt schlichte Vergegenwärtigungen, schlichte Modifikationen von Wahrnehmungen. Es gibt aber auch Vergegenwärtigungen zweiter, dritter und wesensmäßig von beliebiger Stufe. Als Beispiel können uns Erinnerungen »in« Erinnerungen dienen. In der Erinnerung lebend »vollziehen« wir einen Erlebniszusammenhang im Modus der Vergegenwärtigung. Davon überzeugen wir uns dadurch, daß wir »in« der Erinnerung reflektieren (was seinerseits eine Vergegenwärtigungsmodifikation eines originären Reflektierens ist), und dann finden wir den Erlebniszusammenhang charakterisiert als erinnerungsmäßiges »erlebt gewesen«. Unter den so charakterisierten Erlebnissen, mögen wir auf sie reflektieren oder nicht, können nun selbst Erinnerungen auftreten, charakterisiert als »erlebt gewesene Erinnerungen«, und der Blick kann durch sie hindurch auf das Erinnerte zweiter Stufe gerichtet sein. In dem sekundär modifizierten Erlebniszusammenhange können abermals Erinnerungen auftreten, und so idealiter in inf.

[1]) Vgl. über diesen Unterschied weiter unten § 111, S. 226.

Eine bloße Vorzeichenänderung (deren Eigenart wir noch verstehen lernen werden) übersetzt alle diese Vorkommnisse in den Typus freie Phantasie, es ergeben sich Phantasien in Phantasien, und so in beliebiger Schachtelungsstufe.

Desgleichen dann weiter Mischungen. Nicht nur, daß jede Vergegenwärtigung ihrem Wesen nach hinsichtlich ihrer nächst unteren Stufe Vergegenwärtigungsmodifikationen von Wahrnehmungen in sich birgt, die durch die wunderbare Reflexion in der Vergegenwärtigung in den erfassenden Blick treten; wir können in der Einheit eines Vergegenwärtigungsphänomens neben Vergegenwärtigungen von Wahrnehmungen zugleich solche von Erinnerungen, Erwartungen, Phantasien usw. finden, wobei die betreffenden Vergegenwärtigungen selbst von jedem dieser Typen sein können. Und all das in verschiedenen Stufen.

Das gilt auch von den komplexen Typen abbildliche Vorstellung und Zeichenvorstellung. Nehmen wir ein Beispiel mit sehr verwickelten und doch leicht verständlichen Vorstellungsbildungen aus Vorstellungen höherer Stufe. Ein Name erinnert uns nennend an die Dresdner Galerie und an unseren letzten Besuch derselben: wir wandeln durch die Säle, stehen vor einem Teniersschen Bilde, das eine Bildergalerie darstellt. Nehmen wir etwa hinzu, Bilder der letzteren würden wieder Bilder darstellen, die ihrerseits lesbare Inschriften darstellten usw., so ermessen wir, welches Ineinander von Vorstellungen und welche Mittelbarkeiten hinsichtlich der erfaßbaren Gegenständlichkeiten wirklich herstellbar sind. Als Exempel für Wesenseinsichten, insbesondere für die Einsicht in die ideale Möglichkeit beliebiger Fortführung der Ineinanderschachtelungen bedarf es so sehr komplizierter Fälle aber nicht.

§ 101. Stufencharakteristiken. Verschiedenartige »Reflexionen«.

In allen derartigen Stufengebilden, die in ihren Gliederungen iterierte Vergegenwärtigungsmodifikationen enthalten, konstituieren

sich offenbar Noemen entsprechender Stufenbildung. Im Abbildungsbewußtsein zweiter Stufe ist ein »Bild« an sich selbst als Bild zweiter Stufe, als Bild eines Bildes charakterisiert. Erinnern wir uns, wie wir gestern uns eines Jugenderlebnisses erinnerten, so hat das Noema »Jugenderlebnis« an sich selbst eine Charakterisierung als Erinnertes zweiter Stufe. So überall:

Jeder noematischen Stufe gehört eine Stufencharakteristik zu, als eine Art Index, mit dem jedes Charakterisierte sich als zu seiner Stufe gehörig bekundet — mag es übrigens primäres oder in irgendeiner reflektiven Blickrichtung gelegenes Objekt sein. Denn zu jeder Stufe gehören ja mögliche Reflexionen in ihr, so z. B. hinsichtlich der in der zweiten Erinnerungsstufe erinnerten Dinge Reflexionen auf die derselben Stufe angehörigen (also in zweiter Stufe vergegenwärtigten) Wahrnehmungen von eben diesen Dingen.

Ferner: Jede noematische Stufe ist »Vorstellung« »von den Gegebenheiten der folgenden. »Vorstellung« besagt hier aber nicht Vorstellungserlebnis, und das »von« drückt hier nicht die Beziehung von Bewußtsein und Bewußtseinsobjekt aus. Es ist gleichsam eine noematische Intentionalität gegenüber der noetischen. Die letztere trägt die erstere als Bewußtseinskorrelat in sich, und ihre Intentionalität geht in gewisser Weise durch die Linie der noematischen hindurch.

Das wird deutlicher, wenn wir einen aufmerkenden Ichblick auf das Bewußtseinsgegenständliche gerichtet sein lassen. Dieser geht dann durch die Noemen der Stufenfolge hindurch — bis zum Objekt der letzten, durch welches er nicht hindurchgeht, sondern das er fixiert. Der Blick kann aber auch von Stufe zu Stufe wandern, und statt durch sie alle hindurch vielmehr auf die Gegebenheiten einer jeden fixierend gerichtet werden, und das entweder in gerader« Blickrichtung oder in reflektierender.

Im obigen Beispiele: Der Blick kann in der Stufe Dresdner Galerie bleiben: wir gehen »in der Erinnerung« in Dresden und der Galerie spazieren. Wir können dann, wieder innerhalb der Erinnerung, in der Bilderbetrachtung leben und befinden uns nun in den Bildwelten. Dann im Bildbewußtsein zweiter Stufe der gemalten Bildergalerie zugewendet, betrachten wir die gemalten Bilder derselben; oder wir reflektieren stufenweise auf die Noesen usw.

Diese Mannigfaltigkeit der möglichen Blickrichtungen gehört wesentlich zur Mannigfaltigkeit aufeinander bezogener und ineinander fundierter Intentionalitäten, und wo immer wir analoge Fundierungen finden — und im folgenden werden wir noch manche ganz andersartige kennen lernen — stellen sich analoge Möglichkeiten wechselnder Reflexion heraus.

Es braucht nicht gesagt zu werden, wie sehr diese Verhältnisse wissenschaftlich eingehender Wesenserforschung bedürfen.

§ 102. Übergang zu neuen Dimensionen Charakterisierungen.

Hinsichtlich all der eigenartigen Charakterisierungen, die uns in dem vielgestaltigen Gebiete der Modifikation durch Vergegenwärtigung begegnet sind, müssen wir offenbar und aus dem schon angegebenen Grunde zwischen Noetischem und Noematischem unterscheiden. Die noematischen »Gegenstände« — das Bildobjekt oder abgebildete Objekt, das als Zeichen fungierende und das bezeichnete, unter Absehung von den ihnen zugehörigen Charakterisierungen »Bild für«, »abgebildet«, »Zeichen für«, »bezeichnet« — sind evidenterweise im Erlebnis bewußte aber ihm transzendente Einheiten. Ist dem aber so, dann können Charaktere, die an ihnen bewußtseinsmäßig auftreten und in der Blickeinstellung auf sie als ihre Eigenheiten erfaßt werden, unmöglich als reelle Erlebnismomente angesehen werden. Wie beides, das, was reeller Erlebnisbestand ist, und das, was in ihm als Nichtreelles bewußt ist, zueinander stehen, mag noch so schwierige Probleme mit sich führen, die Scheidung müssen wir überall machen, und zwar sowohl hinsichtlich des noematischen Kerns, des »intentionalen Gegenstandes als solchen« (und genommen in seiner »objektiven« Gegebenheitsweise), der als jeweiliger Träger der noematischen »Charaktere« auftritt, als auch hinsichtlich der Charaktere selbst.

Solcher immer am noematischen Kern haftenden Charaktere gibt es aber noch ganz andere, und der Arten, wie sie ihm zugehören, sehr verschiedene. Sie ordnen sich grundverschiedenen Gattungen ein, sozusagen grundverschiedenen Dimensionen der Charakterisierung. Dabei sei von vornherein darauf hingewiesen, daß alle hier anzudeutenden oder schon angedeuteten Charaktere (lauter Titel für notwendige analytisch-deskriptive Forschungen) von universeller phänomenologischer Tragweite sind. Wenn wir sie zunächst auch unter Bevorzugung der relativ einfachst gebauten intentionalen Erlebnisse behandeln, die ein bestimmter und fundamentaler Begriff von »Vorstellung« zusammenfaßt, und die für alle anderen intentionalen Erlebnisse not-

wendige Unterlagen ausmachen, so finden sich dieselben Grundgattungen und Differenzen von Charakteren doch auch bei all diesen fundierten und somit bei allen intentionalen Erlebnissen überhaupt. Dabei ist die Sachlage die, daß allzeit und notwendig ein noematischer Kern, ein »Gegenstandsnoema«, bewußt ist, das irgendwie charakterisiert sein muß, und zwar nach diesen oder jenen (sich ihrerseits ausschließenden) Differenzen aus jeder Gattung.

§ 103. Glaubenscharaktere und Seinscharaktere.

Sehen wir uns nun nach neuen Charakteren um, so werden wir zunächst darauf aufmerksam, daß sich mit den vorhin behandelten Gruppen von Charakteren die offenbar total andersartigen Seinscharaktere verbinden. Noetische, auf Seinsmodi korrelativ bezügliche Charaktere — »doxische« oder »Glaubenscharaktere« – sind bei den anschaulichen Vorstellungen z. B der in der normalen Wahrnehmung als »Gewahrung« reell beschlossene Wahrnehmungsglaube und, des näheren, etwa die Wahrnehmungsgewißheit; ihr entspricht als noematisches Korrelat am erscheinenden »Objekt« der Seinscharakter, der des »wirklich«. Denselben noetischen, bzw noematischen Charakter zeigt die »gewisse« Wiedervergegenwärtigung, die »sichere« Erinnerung jeder Art an Gewesenes, an jetzt Seiendes, an künftig sein Werdendes (so in der vorerinnernden Erwartung). Es sind Seins-»setzende« Akte, »thetische«. Doch ist ei diesem Ausdrucke zu achten, daß, wenn er auch auf einen Aktus, auf eine Stellungnahme in einem besonderen Sinne, hinweist, eben dies außer Betracht bleiben soll.

Das wahrnehmungsmäßig oder erinnerungsmäßig Erscheinende hatte in der bisher betrachteten Sphäre den Charakter des »wirklich« seienden schlechthin – des »gewiß« seienden, wie wir im Kontrast zu anderen Seinscharakteren auch sagen. Denn dieser Charakter kann sich modifizieren, ev. am selben Phänomen durch aktuelle Modifikationen sich umwandeln. Die Weise des »gewissen« Glaubens kann übergehen in diejenige bloßer Anmutung oder Vermutung oder der Frage und des Zweifels; und jenachdem hat nun das Erscheinende (und hinsichtlich jener ersten Dimension von Charakterisierungen als »originär«, »reproduktiv« u. dgl. charakterisiertes) die Seinsmodalitäten des »möglich«, des »wahrscheinlich«, des »fraglich«, des »zweifelhaft« angenommen.

Zum Beispiel: ein wahrgenommener Gegenstand steht zunächst in schlichter Selbstverständlichkeit da, in Gewißheit. Plötzlich werden

wir zweifelhaft, ob wir nicht einer bloßen »Illusion« zum Opfer gefallen sind, ob das Gesehene, Gehörte u. dgl. nicht »bloßer Schein« sei. Oder das Erscheinende behält seine Seinsgewißheit, aber wir sind hinsichtlich irgendeines Beschaffenheitskomplexes unsicher. Das Ding »mutet sich« als Mensch »an«. Dann stellt sich eine Gegenanmutung ein, es könnte ein bewegter Baum sein, der im Waldesdunkel ähnlich wie ein sich bewegender Mensch aussieht. Aber nun wird das »Gewicht« der einen »Möglichkeit« erheblich, größer, wir entscheiden uns für sie etwa in der Weise, daß wir bestimmt vermuten: »es war jedenfalls doch ein Baum«.

Ebenso wechseln, und noch viel häufiger, die Seinsmodalitäten in der Erinnerung, und zwar so, daß sie sich in großem Maße rein im Rahmen der Anschauungen, bzw. dunkler Vorstellungen etablieren und austauschen, ohne Mitbeteiligung irgendwelchen »Denkens« im spezifischen Sinn, ohne »Begriff« und prädikatives Urteil.

Man sieht zugleich, daß die zugehörigen Phänomene noch vielerlei Studien nahelegen, daß noch mancherlei Charaktere hier auftreten (wie das »entschieden«, die »Gewichte« der Möglichkeiten u. dgl.), und daß insbesondere auch die Frage nach den wesentlichen Unterlagen der jeweiligen Charaktere, nach dem ganzen wesensgesetzlich geregelten Bau der Noemen und Noesen tiefere Untersuchungen fordert.

Uns ist es hier, wie sonst, genug, die Problemgruppen herausgestellt zu haben.

§ 104. Die doxischen Modalitäten als Modifikationen.

Hinsichtlich der speziell uns beschäftigenden Reihe der Glaubensmodalitäten sei aber noch darauf hingewiesen, daß in ihr wiederum der ausgezeichnete, spezifisch intentionale Sinn der Rede von Modifikation zur Geltung kommt, den wir uns in der Analyse der vorigen Reihen von noetischen, bzw. noematischen Charakteren deutlich gemacht haben. In der jetzigen Reihe spielt offenbar die Glaubensgewißheit die Rolle der unmodifizierten, oder, wie wir hier zu sagen hätten, der »unmodalisierten« Urform der Glaubensweise. Dementsprechend im Korrelat: der Seinscharakter schlechthin (das noematische »gewiß« oder »wirklich« seiend) fungiert als die Urform aller Seinsmodalitäten. In der Tat haben alle aus ihr entquellenden Seinscharaktere, die spezifisch so zu nennenden Seinsmodalitäten, in ihrem eigenen Sinne Rückbeziehung auf die Urform. Das »möglich« besagt in sich selbst so viel, wie »möglich seiend«, das

»wahrscheinlich«, »zweifelhaft«, »fraglich« so viel wie »wahrscheinlich seiend«, »zweifelhaft und fraglich seiend«. Die Intentionalität der Noesen spiegelt sich in diesen noematischen Beziehungen, und man fühlt sich wieder gedrängt, geradezu von einer »noematischen Intentionalität« als »Parallele« der noetischen und eigentlich so genannten zu sprechen.

Das überträgt sich dann auf die vollen »Sätze«, d. i. auf die Einheiten von Sinneskern und Seinscharakter.[1]

Es ist übrigens bequem, den Terminus Seinsmodalität für die ganze Reihe dieser Seinscharaktere zu verwenden, also auch das unmodifizierte »Sein«, wo immer es als Glied dieser Reihe betrachtet werden soll, damit zu befassen; etwa ähnlich wie der Arithmetiker unter dem Namen Zahl auch die Eins befaßt. In gleichem Sinne verallgemeinern wir den Sinn der Rede von den doxischen Modalitäten, worunter wir, zudem öfters in bewußter Doppeldeutigkeit, die noetischen und noematischen Parallelen zusammenfassen werden.

Es ist ferner bei der Bezeichnung des unmodalisierten Seins als »gewiß sein« auf die Äquivokationen des Wortes »gewiß« zu achten, und nicht nur in der Hinsicht, daß es bald das noetische, bald das noematische »gewiß sein« besagt. Es dient z. B. auch dazu (und das ist hier sehr beirrend), das Korrelat der Bejahung, das »ja« als Gegenstück zum »nein« und »nicht« auszudrücken. Das muß hier streng ausgeschlossen bleiben. Wortbedeutungen verschieben sich beständig im Rahmen der logisch-unmittelbaren Äquivalenz. Unsere Sache ist es aber, die Äquivalenzen überall herauszustellen, und was an wesensverschiedenen Phänomenen hinter den äquivalenten Begriffen liegt, scharf zu sondern.

Glaubensgewißheit ist Glaube schlechthin, in prägnantem Sinne. Sie hat nach unseren Analysen in der Tat eine höchst merkwürdige Sonderstellung in der Mannigfaltigkeit von Akten, die alle unter dem Titel Glaube — oder »Urteil«, wie vielfach aber in sehr unpassender Weise gesagt wird — begriffen werden. Es bedarf eines eigenen Ausdrucks, der dieser Sonderstellung Rechnung trägt und jede Erinnerung an die übliche Gleichstellung der Gewißheit und der anderen Glaubensmodi auslöscht. Wir führen den Terminus Urglaube oder Urdoxa ein, womit sich die von uns herausgestellte intentionale Rückbezogenheit aller »Glaubensmodalitäten«

1) Näheres über den Begriff des »Satzes« in unserem außerordentlich erweiterten Sinne wird das 1. Kapitel des 4. Abschnittes bringen, S. 265 ff.

angemessen ausprägt. Wir fügen noch bei, daß wir diesen letzteren Ausdruck (bzw. »doxische Modalität«) für alle im Wesen der Urdoxa gründenden intentionalen Abwandlungen gebrauchen werden, auch für die in den folgenden Analysen neu herauszustellenden. —

Die grundfalsche Lehre, wonach eine Gattung »Glaube« (oder »Urteil«) sich in der Gewißheit, Vermutung usw. nur differenziert, als ob es sich dabei um eine Reihe gleichgeordneter Arten handelte (wo immer man die Reihe abbrechen mag), so wie in der Gattung Sinnesqualität Farbe, Ton usw. koordinierte Arten sind, bedarf für uns kaum noch einer Kritik. Zudem müssen wir es uns hier wie sonst versagen, den Konsequenzen unserer phänomenologischen Feststellungen nachzugehen.

§ 105. Glaubensmodalität als Glaube, Seinsmodalität als Sein.

Sprechen wir hinsichtlich der oben beschriebenen, höchst merkwürdigen Sachlagen von einer Intentionalität, mit welcher die sekundären Modi sich auf die Urdoxa zurückbeziehen, so fordert der Sinn dieser Rede die Möglichkeit einer mehrfachen Blickrichtung von einer Art, welche überhaupt zum Wesen der Intentionalitäten höherer Stufe gehört. Diese Möglichkeit besteht in der Tat. Wir können einerseits, z. B. im Wahrscheinlichkeitsbewußtsein (im Vermuten) lebend, auf das, was wahrscheinlich ist, hinsehen; andererseits aber auf die Wahrscheinlichkeit selbst und als solche, das ist auf das noematische Objekt in dem Charakter, den die Vermutungsnoese ihm zuerteilte. Das »Objekt« mit seinem Sinnesbestande und mit diesem Wahrscheinlichkeitscharakter ist aber in der zweiten Blickstellung gegeben als seiend: in Beziehung auf dasselbe ist darnach das Bewußtsein schlichter Glaube in unmodifiziertem Sinne. Ebenso können wir im Möglichkeitsbewußtsein (in der »Anmutung«), oder im Fragen und Zweifeln leben, den Blick gerichtet auf das, was uns da als möglich, fraglich, zweifelhaft bewußt ist. Wir können aber auch auf die Möglichkeiten, Fraglichkeiten, Zweifelhaftigkeiten als solche hinsehen und ev. explizierend an dem Sinnesobjekt das Möglichsein, Fraglichsein, Zweifelhaftigsein erfassen und prädizieren: es ist dann gegeben als seiend im unmodifizierten Sinne.

So werden wir überhaupt die höchst merkwürdige Wesenseigentümlichkeit konstatieren können, daß jedes Erlebnis in Beziehung auf all die noematischen Momente, welche sich durch seine Noesen am »intentionalen Objekt

als solchem« konstituieren, als Glaubensbewußtsein im Sinne der Urdoxa fungiert; oder wie wir auch sagen können:

Jedes Hinzutreten neuer noetischer Charaktere, bzw. jede Modifikation alter, konstituiert nicht nur neue noematische Charaktere, sondern es konstituieren sich damit eo ipso für das Bewußtsein neue Seinsobjekte; den noematischen Charakteren entsprechen prädikable Charaktere an dem Sinnesobjekt, als wirkliche und nicht bloß noematisch modifizierte Prädikabilien.

Diese Sätze werden noch an Klarheit gewinnen, wenn wir uns mit neuen noematischen Sphären vertraut gemacht haben.

§ 106. Bejahung und Verneinung nebst ihren noematischen Korrelaten.

Wieder eine neue rückbezügliche Modifikation, und zwar eine solche von ev. höherer Stufe vermöge ihrer wesentlichen intentionalen Rückbeziehung auf jederlei Glaubensmodalitäten, ist die Ablehnung, sowie die ihr analoge Zustimmung. Spezieller ausgedrückt, Verneinung und Bejahung. Jede Verneinung ist Verneinung von etwas und dieses Etwas weist uns auf irgendeine Glaubensmodalität zurück. Noetisch ist also die Negation »Modifikation« irgendeiner »Position«; das sagt nicht einer Affirmation, sondern einer »Setzung« im erweiterten Sinn irgendwelcher Glaubensmodalität.

Ihre neue noematische Leistung ist die »Durchstreichung« des entsprechenden positionalen Charakters, ihr spezifisches Korrelat ist der Durchstreichungscharakter, der des »nicht«. Ihr Negationsstrich geht durch ein Positionales, konkreter gesprochen, durch einen »Satz« hindurch, und zwar vermöge der Durchstreichung seines spezifischen Satzcharakters, d. i. seiner Seinsmodalität. Eben damit steht dieser Charakter und der Satz selbst als »Modifikation« eines anderen da. Unterschiedlich gesprochen: Durch Umwandlung des schlichten Seinsbewußtseins in das entsprechende Negationsbewußtsein wird im Noema aus dem schlichten Charakter »seiend« das »nichtseiend«.

Analog wird aus dem »möglich«, »wahrscheinlich«, »fraglich«, das »unmöglich«, »unwahrscheinlich«, »unfraglich«. Und damit modifiziert sich das ganze Noema, der ganze »Satz«, in konkreter noematischer Fülle genommen.

Ebenso wie die Negation, bildlich gesprochen, durchstreicht, so »unterstreicht« die Affirmation, sie »bestätigt« »zustimmend« eine Position, statt sie wie die Negation »aufzuheben«. Auch das gibt eine Reihe von noematischen Modifikationen, in Parallele zu den Durchstreichungsmodifikationen; was hier nicht weiter verfolgt werden kann.

Wir sahen bisher von dem Eigentümlichen der »Stellungnahme« des reinen Ich ab, das sich in der Ablehnung, speziell hier der negierenden, gegen das Abgelehnte, das zu durchstreichende Sein »richtet«, so wie es sich in der Bejahung dem Bejahten zuneigt, sich auf es zu richtet. Auch diese deskriptive Seite der Sachlage darf nicht übersehen werden, und sie bedarf eigener Analysen.

Ebenso ist wiederum dem Umstande Rechnung zu tragen, daß, dem Ineinander der Intentionalitäten gemäß, jeweils verschiedene Blickrichtungen möglich sind. Wir können im negierenden Bewußtsein leben, mit anderen Worten, die Negation »vollziehen«: der Blick des Ich ist dann gerichtet auf das, was Durchstreichung erfährt. Wir können den Blick aber auch als erfassenden auf das Durchstrichene als solches, auf das mit dem Strich Versehene richten: dann steht dieses als ein neues »Objekt« da, und zwar da im schlichten doxischen Urmodus »seiend«. Die neue Einstellung erzeugt nicht das neue Seinsobjekt, auch im »Vollzug« der Ablehnung ist das Abgelehnte im Charakter der Durchstrichenheit bewußt; aber erst in der neuen Einstellung wird der Charakter zur prädikabeln Bestimmung des noematischen Sinneskerns Ebenso natürlich für die Affirmation.

Auch in dieser Richtung liegen also Aufgaben phänomenologischer Wesensanalyse.[1]

§ 107. Iterierte Modifikationen.

Was wir uns von Anfängen solcher Analyse schon zugeeignet haben, reicht hin, um sogleich folgenden Fortschritt der Einsicht zu vollziehen:

Da jedes Negat und Affirmat selbst ein Seinsobjekt ist, kann es, wie alles in einem Seinsmodus Bewußte, affirmiert oder negiert werden. Es ergibt sich also infolge der in jedem Schritte neu sich vollziehenden Seinskonstitution eine idealiter unendliche Kette iterierter Modifikationen. So in der ersten Stufe

1) Es wäre lehrreich, die scharfsinnige Abhandlung von A. Reinach, »Zur Theorie des negativen Urteils« (Münchner Philos. Abhandlungen, 1911), auf Grund der in den vorliegenden Kapiteln versuchten Aufklärungen über das Wesen der doxischen Vorkommnisse zu überdenken und ihre Problematik in unsere Beleuchtung zu rücken.

das »nicht-nichtseiend«, das »nicht-unmöglich««, »nicht-unfraglich««, »nicht-unwahrscheinlich-seiend« usw.

Das gleiche gilt, wie unmittelbar zu übersehen ist, für alle früher besprochenen Seinsmodifikationen. Daß etwas möglich, wahrscheinlich, fraglich usw. ist, kann selbst wieder im Modus der Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit, Fraglichkeit bewußt sein, den noetischen Bildungen entsprechen die noematischen Seinsbildungen: Es ist möglich, daß es möglich, daß es wahrscheinlich, fraglich ist; es ist wahrscheinlich, daß es möglich, daß es wahrscheinlich ist; und so in allen Komplikationen. Den höherstufigen Bildungen entsprechen dann wiederum Affirmate und Negate, die abermals modifizierbar sind, und so geht es, ideal gesprochen, in infinitum. Es handelt sich hierbei um nichts weniger als um bloße verbale Wiederholungen. Es sei nur an die Wahrscheinlichkeitslehre und an ihre Anwendungen erinnert, wo Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten beständig erwogen, geleugnet, bezweifelt, vermutet, erfragt, festgestellt werden usw.

Immer aber ist zu beachten, daß die Rede von Modifikationen hier einerseits auf eine mögliche Umwandlung der Phänomene, also auf eine mögliche aktuelle Operation, andererseits auf die viel interessantere Wesenseigentümlichkeit von Noesen, bzw. Noemen Beziehung hat, in ihrem eigenen Wesen und ohne jede Mitberücksichtigung der Entstehung, auf ein Anderes, Unmodifiziertes zurückzudeuten. Aber in beiderlei Hinsicht stehen wir auf rein phänomenologischem Boden. Denn die Rede von Umwandlung und Entstehung bezieht sich hier auf phänomenologische Wesensvorkommnisse und besagt nicht das mindeste von empirischen Erlebnissen als Naturtatsachen.

§ 108. Die noematischen Charaktere keine »Reflexions«-bestimmtheiten.

Es ist notwendig, daß wir uns bei jeder neuen Gruppe von Noesen und Noemen, die wir uns zu klarem Bewußtsein gebracht haben, auch von neuem der fundamentalen Erkenntnis versichern, die den psychologistischen Denkgewohnheiten so sehr zuwider ist: daß eben zwischen Noesis und Noema wirklich und korrekt unterschieden werden muß, genau so, wie getreue Deskription es fordert. Hat man sich schon in die rein immanente Wesensdeskription hineingefunden (was so vielen, die sonst die Deskription preisen, nicht gelingen will) und sich dazu verstanden, jedem Bewußtsein ein intentionales Objekt, als ein ihm zugehöriges und immanent Beschreibbares, zuzuerkennen: so ist noch die Versuchung groß, die noematischen Charaktere, und ganz besonders die zuletzt behandelten, als bloße »Reflexionsbestimmtheiten« aufzufassen. Wir verstehen, in Erinnerung an den gemeinüblichen engen Begriff von Reflexion, was das besagt: Bestimmtheiten, welche den intentionalen Objekten dadurch zuwachsen, daß diese auf die Bewußtseinsweisen zurückbezogen werden, in denen sie eben Bewußtseinsobjekte sind.

Also das Negat, das Affirmat u. dgl. soll sich dadurch ergeben, daß der »Urteils«gegenstand in beziehender Reflexion auf das Negieren als negierter, in Reflexion auf das Affirmieren als affirmierter, ebenso in Reflexion auf das Vermuten als wahrscheinlicher charakterisiert ist, und so überall. Das ist bloße Konstruktion[1], die sich in ihrer Verkehrtheit schon darin bekundet, daß, wenn diese Prädikate wirklich nur beziehende Reflexionsprädikate wären, sie eben nur im aktuellen Reflektieren auf die Aktseite und im Beziehen auf sie gegeben sein könnten. Evidenterweise sind sie aber nicht durch solche Reflexion gegeben. Wir erfassen, was eigene Sache des Korrelats ist, direkt in der Blickrichtung eben auf das Korrelat. Am erscheinenden Gegenstand als solchem erfassen wir die Negate, Affirmate, das Möglich und Fraglich usw. Wir blicken dabei in keiner Weise auf den Akt zurück. Umgekehrt haben die durch solche Reflexion erwachsenden noetischen Prädikate nichts weniger als den gleichen Sinn wie die fraglichen noematischen Prädikate. Damit hängt zusammen, daß auch vom Standpunkte der Wahrheit Nichtsein offenbar nur äquivalent und nicht identisch ist mit »gültig Negiertsein«, Möglichsein mit »in gültiger Weise für Möglich-gehaltensein« u. dgl.

Auch die natürliche, durch keine psychologischen Vorurteile beirrte Rede gibt hier, wenn wir dessen noch bedürften, für uns Zeugnis. Ins Stereoskop blickend, sagen wir, diese erscheinende Pyramide ist »nichts«, ist bloßer »Schein«: Das Erscheinende als solches ist das offenbare Subjekt der Prädikation und ihm (das ein Dingnoema aber nichts weniger als ein Ding ist) schreiben wir das zu, was wir an ihm selbst als Charakter vorfinden: eben die Nichtigkeit. Man muß hier nur wie überall in der Phänomenologie den Mut haben, das im Phänomen wirklich zu Erschauende, statt es umzudeuten, eben hinzunehmen, wie es sich selbst gibt, und es ehrlich zu beschreiben. Alle Theorien haben sich darnach zu richten.

1) Vgl. »Log. Unters.« II[1], 6. Unters., § 44, S. 611 ff.

§ 109. Die Neutralitätsmodifikation.

Unter den auf die Glaubenssphäre zu beziehenden Modifikationen haben wir noch eine höchst wichtige zu bezeichnen, die eine völlig isolierte Stellung einnimmt, also keineswegs mit den oben besprochenen in eine Reihe gestellt werden darf. Die eigentümliche Art, wie sie sich zu den Glaubenssetzungen verhält, und der Umstand, daß sie erst bei tieferer Untersuchung sich in ihrer Eigentümlichkeit herausstellt — als eine gar nicht speziell zur Glaubenssphäre gehörige, vielmehr als eine höchst bedeutsame allgemeine Bewußtseinsmodifikation — rechtfertigt es, wenn wir ihr an dieser Stelle eine ausführlichere Betrachtung widmen. Wir werden dabei auch Gelegenheit finden, eine Art uns noch fehlender echter Glaubensmodifikation, mit der die fragliche neue leicht vermengt wird, zur Besprechung zu bringen: die der Annahmen.

Es handelt sich uns jetzt um eine Modifikation, die jede doxische Modalität, auf die sie bezogen wird, in gewisser Weise völlig aufhebt, völlig entkräftet — aber in total anderem Sinne wie die Negation, die zudem, wie wir sahen, im Negat ihre positive Leistung hat, ein Nichtsein, das selbst wieder Sein ist. Sie durchstreicht nicht, sie »leistet« nichts, sie ist das bewußtseinsmäßige Gegenstück alles Leistens: dessen Neutralisierung. Sie liegt beschlossen in jedem sich-des-Leistens-enthalten, es-außer-Aktion-setzen, es-»einklammern«, »dahingestellt-sein-lassen« und nun »dahingestellt«-haben, sich-in-das-Leisten-»hineindenken«, bzw. das Geleistete »bloß denken«, ohne »mitzutun«.

Da diese Modifikation wissenschaftlich nie herausgestellt und demnach auch nicht terminologisch fixiert worden ist (man hat sie, wo man sie berührte, immer mit anderen Modifikationen vermengt), und da es für sie auch in der allgemeinen Sprache an einem eindeutigen Namen fehlt, so können wir nur zirkumskriptiv und schrittweise durch Ausscheidungen an sie herankommen. Denn alle zur vorläufigen Andeutung soeben zusammengestellten Ausdrücke enthalten im Sinne Überschüssiges. Überall ist ein willkürliches Tun mitbezeichnet, während es darauf gar nicht ankommen soll. Wir scheiden es also aus. Das Resultat dieses Tuns hat jedenfalls einen eigentümlichen Gehalt, der sich unter Absehung davon, daß er ihm »entstammt« (was natürlich auch ein phänomenologisches Datum wäre), an sich betrachtet werden kann, wie er denn auch ohne solche Willkür im Erlebniszusammenhange möglich ist und vorkommt. Schalten wir so aus dem Dahingestellt-sein-lassen alles Willentliche aus, verstehen wir es aber auch nicht im Sinn eines Zweifelhaften oder Hypothetischen, so verbleibt ein gewisses »Dahingestellt«-haben, oder besser noch, ein »Dastehend«-haben von etwas, das nicht »wirklich« als dastehend bewußt ist. Der Setzungscharakter ist kraftlos geworden. Der Glaube ist nun ernstlich kein Glaube mehr, das Vermuten nicht ernstlich Vermuten, das Negieren nicht ernstlich Negieren usw. Es ist »neutralisiertes« Glauben, Vermuten, Negieren u. dgl., dessen Korrelate diejenigen der unmodifizierten Erlebnisse wiederholen, aber in radikal modifizierter Weise: das Seiend schlechthin, das Möglich-, Wahrscheinlich-, Fraglich-seiend, ebenso das Nicht-seiend und jedes der sonstigen Negate und Affirmate — ist bewußtseinsmäßig da, aber nicht in der Weise des »wirklich«, sondern als »bloß Gedachtes«, als »bloßer Gedanke«. Alles hat die modifizierende »Klammer«, derjenigen nahe verwandt, von der wir früher soviel gesprochen haben, und die für die Wegbereitung zur Phänomenologie so wichtig ist. Die Setzungen schlechthin, die nichtneutralisierten Setzungen haben zu Korrelatergebnissen »Sätze«, welche insgesamt charakterisiert sind als »Seiendes«. Die Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit, Fraglichkeit, das Nichtsein und das Jasein — all das ist selbst etwas »Seiendes«: nämlich als solches im Korrelat charakterisiert, als das im Bewußtsein »vermeint«. Die neutralisierten Setzungen unterscheiden sich aber wesentlich dadurch, daß ihre Korrelate nichts Setzbares, nichts wirklich Prädikables enthalten, das neutrale Bewußtsein spielt in keiner Hinsicht für sein Bewußtes die Rolle eines »Glaubens«.

§ 110. Neutralisiertes Bewußtsein und Rechtsprechung der Vernunft. Das Annehmen.

Daß hier wirklich eine unvergleichliche Eigentümlichkeit des Bewußtseins vorliegt, zeigt sich daran, daß die eigentlichen, nichtneutralisierten Noesen ihrem Wesen nach einer »Rechtsprechung der Vernunft« unterliegen, während für die neutralisierten die Frage nach Vernunft und Unvernunft keinen Sinn gibt.

Ebenso, korrelativ, für die Noemen. Jedes noematisch als seiend (gewiß), als möglich, vermutlich, fraglich, nichtig usw. Charakterisierte kann »gültiger«- oder »ungültiger«weise so charakterisiert sein, es kann »in Wahrheit« sein, möglich sein, nichtig sein usw. Hingegen das bloße Sich-denken »setzt« nichts, es ist kein positionales Bewußtsein. Der »bloße Gedanke« von Wirklichkeiten, Möglichkeiten usw. »prätendiert« nichts, er ist weder als richtig anzuerkennen, noch als unrichtig zu verwerfen.

Freilich kann jedes bloße Sich-denken in ein Annehmen, Ansetzen übergeführt werden, und es unterliegt diese neue Modifikation (ebenso wie die des Sich-denkens) der unbedingt freien Willkür. Aber Ansetzen ist wiederum so etwas wie Setzen, der Ansatz wiederum eine Art »Satz«, nur daß es eine ganz eigene, der oben behandelten Hauptreihe gegenüber und seitab stehende Modifikation der Glaubenssetzung ist. Sie kann in die Einheit vernunftmäßig zu beurteilender Setzungen als Glied (ihr Ansatz als hypothetischer »Vordersatz« oder Nachsatz) eintreten und damit selbst der Vernunftwertung unterzogen werden. Nicht von einem bloß dahinstehenden Gedanken, aber wohl von einem hypothetischen Ansatz kann es heißen, er sei ein richtiger oder nicht. Es ist ein fundamentaler Irrtum, das eine und andere zu vermengen, und die in der Rede vom bloßen Sich-denken, bzw. vom bloßen Gedanken liegende Äquivokation zu übersehen.

Dazu kommt die ebenfalls beirrende Äquivokation, die im Worte denken insofern liegt, als es bald auf die ausgezeichnete Sphäre des explizierenden, begreifenden und ausdrückenden Denkens bezogen ist, auf das logische Denken in einem spezifischen Sinn, und bald auf das Positionale als solches, das, wie wir es hier gerade im Auge hatten, nach keinem Explizieren und begreifenden Prädizieren fragt.

All die besprochenen Vorkommnisse finden wir in der von uns zunächst bevorzugten Sphäre der bloßen sinnlichen Anschauungen und ihrer Abwandlungen in dunkle Vorstellungen.

§ 111. Neutralitätsmodifikation und Phantasie.

Aber noch eine gefährliche Äquivokation des Ausdruckes »sich-bloß-denken« kommt in Frage, bzw. einer sehr naheliegenden Verwechslung ist zu wehren, nämlich der zwischen Neutralitätsmodifikation und Phantasie. Das Verwirrende und wirklich nicht leicht Auseinanderzuwirrende liegt hier darin, daß die Phantasie selbst in der Tat eine Neutralitätsmodifikation ist, daß sie trotz der Besonderheit ihres Typus von universeller Bedeutung ist, anwendbar auf alle Erlebnisse, daß sie bei den meisten Gestaltungen des Sich-denkens auch ihre Rolle spielt und dabei doch von der allgemeinen Neutralitätsmodifikation mit ihren mannigfaltigen, allen Setzungsarten folgenden Gestaltungen unterschieden werden muß.

Näher ausgeführt, ist das Phantasieren überhaupt die Neutralitätsmodifikation der »setzenden« Vergegenwärtigung, also der Erinnerung im denkbar weitesten Sinne.

Es ist hier zu beachten, daß in der gewöhnlichen Rede Vergegenwärtigung (Reproduktion) und Phantasie durcheinandergehen. Wir gebrauchen die Ausdrücke so, daß wir, unseren Analysen Rechnung tragend, das allgemeine Wort Vergegenwärtigung ohne Andeutung lassen in der Hinsicht, ob die zugehörige »Setzung« eigentliche oder neutralisierte sei. Dann scheiden sich Vergegenwärtigungen überhaupt in die zwei Gruppen: Erinnerungen jeder Art und in ihre Neutralitätsmodifikationen. Daß diese Scheidung gleichwohl als keine echte Klassifikation gelten kann, wird sich im weiteren zeigen.[1]

Andererseits ist jedes Erlebnis überhaupt (jedes sozusagen wirklich lebendige) »gegenwärtig seiendes« Erlebnis. Zu seinem Wesen gehört die Möglichkeit der Reflexion auf dasselbe, in welcher es notwendig als gewiß und gegenwärtig seiend charakterisiert ist. Demgemäß entspricht jedem Erlebnis, wie jedem originär bewußten individuellen Sein, eine Serie von ideal möglichen Erinnerungsmodifikationen. Dem Erleben, als originärem Bewußtsein vom Erlebnis, entsprechen als mögliche Parallelen Erinnerungen von ihm, somit auch als deren Neutralitätsmodifikationen Phantasien. So für jedes Erlebnis, und wie immer es mit der Blickrichtung des reinen Ich bestellt sein mag. Zur Erläuterung diene folgendes:

So oft wir irgendwelche Gegenstände vergegenwärtigt haben — nehmen wir gleich an, es sei eine bloße Phantasiewelt, und wir seien ihr aufmerksam zugewendet — dann gilt es als zum Wesen des phantasierenden Bewußtseins gehörig, daß nicht nur diese Welt, sondern auch zugleich das sie »gebende« Wahrnehmen phantasiert ist. Ihr sind wir zugewendet, dem »Wahrnehmen in der Phantasie« (d. i. der Neutralitätsmodifikation der Erinnerung) aber nur dann, wenn wir, wie früher besprochen worden, »in der Phantasie reflektieren«. Es ist aber von fundamentaler Bedeutung, diese idealiter jederzeit mögliche Modifikation, die jedes Erlebnis, auch das phantasierende selbst, in die genau entsprechende bloße Phantasie oder, was dasselbe, in die neutralisierte Erinnerung überführen würde, nicht zu verwechseln mit derjenigen Neutralitätsmodifikation, die wir jedem »setzenden« Erlebnis gegenüberstellen können. In dieser Hinsicht ist die Erinnerung ein ganz spezielles setzendes Erlebnis. Ein anderes ist die normale Wahrnehmung, wieder ein anderes das perzeptive oder

1) Vgl. die Nachweise über Wesen und Gegen-Wesen S. 233.

reproduktive Möglichkeits-, Wahrscheinlichkeits-, Fraglichkeitsbewußtsein, das Bewußtsein des Zweifels, der Negation, Affirmation, Ansetzung usw.

Wir können uns zum Beispiel davon überzeugen, daß die *Neutralitätsmodifikation der normalen*, in unmodifizierter Gewißheit setzenden *Wahrnehmung das neutrale Bildobjektbewußtsein* ist, das wir im normalen Betrachten einer perzeptiv dargestellten abbildlichen Welt als Komponente finden. Versuchen wir uns das klarzumachen: Es sei etwa der Dürersche Kupferstich »Ritter, Tod und Teufel« betrachtet.

Wir unterscheiden hier fürs Erste die normale Wahrnehmung, deren Korrelat das *Ding* »*Kupferstichblatt*« ist, dieses Blatt in der Mappe.

Fürs Zweite das perzeptive Bewußtsein, in dem uns in den schwarzen Linien farblose Figürchen »Ritter auf dem Pferde«, »Tod« und »Teufel« erscheinen. Diesen sind wir in der ästhetischen Betrachtung nicht als Objekten zugewendet; zugewendet sind wir den »*im Bilde*« dargestellten, genauer, den »*abgebildeten*« Realitäten, dem Ritter aus Fleisch und Blut usw.

Das die Abbildung vermittelnde und ermöglichende Bewußtsein von dem »Bilde« (den kleinen grauen Figürchen, in denen sich vermöge der fundierten Noesen ein anderes durch Ähnlichkeit »abbildlich darstellt«) ist nun ein Beispiel für die Neutralitätsmodifikation der Wahrnehmung. Dieses *abbildende Bildobjekt* steht *weder als seiend, noch als nichtseiend*, noch in irgendeiner *sonstigen Setzungsmodalität* vor uns; oder vielmehr, es ist bewußt als seiend, aber als gleichsam-seiend in der Neutralitätsmodifikation des Seins.

Ebenso aber auch das *Abgebildete*, wenn wir uns *rein ästhetisch* verhalten und dasselbe wieder als »bloßes Bild« nehmen, ohne ihm den Stempel des Seins oder Nichtseins, des Möglich- oder Vermutlichseins u. dgl. zu erteilen. Das besagt aber, wie ersichtlich, keine Privation, sondern eine Modifikation, eben die der *Neutralisierung*. Wir dürfen sie uns nur nicht vorstellen als eine an eine vorgängige Setzung angeschlossene umbildende Operation. Das kann sie gelegentlich auch sein. Das muß sie aber nicht sein.

§ 112. *Iterierbarkeit der Phantasiemodifikation, Nichtiterierbarkeit der Neutralitätsmodifikation.*

Der radikale Unterschied zwischen Phantasie, im Sinne neutralisierender Vergegenwärtigung und neutralisierender Modifikation

überhaupt, zeigt sich — um noch diesen entscheidenden Differenzpunkt scharf hervorzuheben — darin, daß die *Phantasiemodifikation* als Vergegenwärtigung *iterierbar* ist (es gibt Phantasien beliebiger Stufe: Phantasien »in« Phantasien), während die *Wiederholung der* »*Operation*« *der Neutralisierung wesensmäßig ausgeschlossen* ist.

Unsere Behauptung der Möglichkeit iterierter reproduktiver (sowie abbildender) Modifikationen dürfte auf ziemlich allgemeinen Widerspruch stoßen. Das wird sich erst ändern, wenn Übung in der echten phänomenologischen Analyse verbreiteter sein wird, als es zurzeit noch der Fall ist. So lange man Erlebnisse als »Inhalte« behandelt oder als psychische »Elemente«, die trotz aller modischen Bestreitung der atomisierenden und verdinglichenden Psychologie eben doch als eine Art Sächelchen angesehen werden; solange man demgemäß den Unterschied zwischen »Empfindungsinhalten« und entsprechenden »Phantasieinhalten« nur in sachlichen Merkmalen der »Intensität«, »Fülle« u. dgl. finden zu können glaubt, kann es nicht besser werden.

Man müßte eben erst sehen lernen, daß es sich hier um einen *Bewußtseins*unterschied handelt, daß also das Phantasma nicht ein bloßes bleichsüchtiges Empfindungsdatum ist, sondern seinem Wesen nach Phantasie *von* dem entsprechenden Empfindungsdatum; ferner, daß dieses »*von*« durch keine noch so ausgiebige Verdünnung der Intensität, der Inhaltsfülle usw. des betreffenden Empfindungsdatums hereinkommen kann.

Wer in Bewußtseinsreflexionen geübt ist (und vordem überhaupt die Gegebenheiten der Intentionalität zu sehen gelernt hat), wird die Bewußtseinsstufen, welche bei den Phantasien in Phantasien, bzw. den Erinnerungen in Erinnerungen oder in Phantasien, vorliegen, eben ohne weiteres *sehen*. Er wird dann auch sehen, was in der Wesensartung dieser Stufenbildungen liegt: nämlich, daß *jede Phantasie höherer Stufe* frei in eine *direkte Phantasie* des in jener mittelbar Phantasierten übergeführt werden kann, während diese freie Möglichkeit im Übergang von der *Phantasie zu der entsprechenden Perzeption nicht* statthat. Hier ist für die Spontaneität eine Kluft, die das reine Ich nur in der wesentlich neuen Form des realisierenden Handelns und Schaffens (wohin auch das willkürliche Halluzinieren zu rechnen ist) übersteigen kann.[1]

[1] Hinsichtlich der bisher behandelten Punkte aus der Lehre von der Neutralitätsmodifikation sind schon die »Log. Unters.« in der Hauptsache, ins-

§ 113. *Aktuelle und potentielle Setzungen.*

Unsere Betrachtungen über Neutralitätsmodifikation und Setzung drängen zu wichtigen Fortführungen. Wir haben die Rede von »setzendem« Bewußtsein in einem weiten Sinne gebraucht, der notwendig einer Differenzierung bedarf.

Scheiden wir *aktuelle* und *potentielle Setzung*, und verwenden wir als den allgemeinen Titel, den wir trotzdem nicht entbehren können, »*positionales Bewußtsein*«.

Der Unterschied zwischen Aktualität und Potentialität der *Setzung* steht in naher Beziehung zu den früher besprochenen[1] Aktualitätsunterschieden der Aufmerksamkeit und Unaufmerksamkeit, fällt aber mit ihnen keineswegs zusammen. Durch Rücksichtnahme auf die Neutralitätsmodifikation kommt in die allgemeine Unterscheidung zwischen Aktualität und Inaktualität der attentionalen Ichzuwendung eine Doppelheit hinein, bzw. in den Begriff der Rede von Aktualität eine Doppeldeutigkeit, deren Wesen wir klären müssen.

Die Neutralitätsmodifikation trat uns im Kontrast des *wirklichen* Glaubens, Vermutens usw. mit dem eigentümlich modifizierten Bewußtsein des sich in ein Glauben, Vermuten usw. »bloß Hineindenkens« entgegen; korrelativ gesprochen, im Kontrast des das Seiende, Wahrscheinlichseiende usw. »*wirklich*« vor-sich-haben oder »wirklich gesetzt«-haben und es in der Weise eines bloß »Dahinstehenden« *nicht* wirklich gesetzt-haben. Von vornherein deuteten wir aber auch das wesentlich verschiedene Verhalten eines nicht-neutralen und neutralen Bewußtseins hinsichtlich der Potentialität von Setzungen an. Aus jedem »wirklichen« Bewußtsein

besondere was das Verhältnis zur Phantasie anbelangt, zur richtigen Auffassung durchgedrungen. Vgl. a. a. O. die 5. Unters., insbesondere im § 39 die Gegenüberstellung von »qualitativer« und »imaginativer Modifikation«, wobei die erstere den Sinn der *hier* besprochenen Neutralitätsmodifikation hatte. — Da Meinongs Buch »Über Annahmen« (1902) in ausführlicher Weise über Fragen gehandelt hat, die mit den im vorliegenden Kapitel erörterten nahe verwandt sind, muß ich erklären, warum ich nur an meine alten Schriften und nicht an sein Buch anknüpfen konnte. Meines Erachtens hat dieses Buch, das hier wie sonst so weitgehende Deckungen mit den parallelen Abschnitten der »Log. Unters.« — nach Materie und theoretischen Gedanken — aufweist, über meine Versuche hinaus wirkliche Fortschritte nicht gebracht, weder sachlich noch methodisch. Viele Gedankenmotive, auf die ich nach wie vor glaube Gewicht legen zu dürfen, sind dort nicht beachtet, speziell auch nicht hinsichtlich der oben behandelten Punkte. Die in unseren letzten Ausführungen klargelegten Vermengungen machen geradezu den Hauptkern der Meinongschen Auffassung von den Annahmen aus.

1) Vgl. § 35, S. 61f., § 37, S. 65f., § 92, S. 189ff.

lassen sich mancherlei in ihm potentiell beschlossene Setzungen ziehen, und diese sind dann *wirkliche* Setzungen: in jedem wirklich thetisch Vermeinten stecken wirkliche Prädikabilien. Ein neutrales Bewußtsein aber »enthält« in sich keinerlei »wirkliche« Prädikabilien. Die Entfaltung durch attentionale Aktualitäten, durch Zuwendungen zu den verschiedenen Prädikaten des bewußten Gegenständlichen, ergibt lauter neutrale Akte, bzw. lauter modifizierte Prädikate. Diese verschiedenartige Potentialität bei dem neutralen und nichtneutralen Bewußtsein, diese Merkwürdigkeit, daß die allgemeine Potentialität der attentionalen Zuwendungen sich also in eine doppelte spaltet, bedarf jetzt einer tieferen Untersuchung.

In den Betrachtungen des vorletzten Paragraphen stellte es sich heraus, daß jedes wirkliche Erlebnis, als gegenwärtig seiendes — oder, wie wir auch sagen können, als die im phänomenologischen Zeitbewußtsein konstituierte zeitliche Einheit — seinen Seinscharakter in gewisser Weise mit sich führt, *ähnlich wie ein Wahrgenommenes*. Jeder aktuellen Erlebnisgegenwart korrespondiert ideell eine Neutralitätsmodifikation, nämlich eine mögliche und ihr inhaltlich genau entsprechende Phantasie-Erlebnisgegenwart. Jedes solche Phantasieerlebnis ist nicht als wirklich gegenwärtig seiend, sondern als »gleichsam« gegenwärtig seiend charakterisiert. Es verhält sich damit in der Tat also ganz ähnlich, wie im Vergleich der noematischen Gegebenheiten einer beliebigen Wahrnehmung mit denen einer ihr ideell genau entsprechenden Phantasierung (Phantasiebetrachtung): Jedes Wahrgenommene ist charakterisiert als »wirklich gegenwärtiges Sein«, jedes parallele Phantasierte als inhaltlich dasselbe, aber als »bloße Phantasie«, als »gleichsam« gegenwärtiges Sein. Also:

Das ursprüngliche Zeitbewußtsein selbst fungiert wie ein Wahrnehmungsbewußtsein und hat sein Gegenstück in einem entsprechenden Phantasiebewußtsein.

Dieses allumspannende Zeitbewußtsein ist aber selbstverständlich *kein kontinuierliches immanentes Wahrnehmen im prägnanten Sinne*, d. i. in dem eines *aktuell setzenden* Wahrnehmens, welches ja selbst ein Erlebnis in unserem Sinne, ein in der immanenten Zeit Liegendes, gegenwärtig Dauerndes, im Zeitbewußtsein Konstituiertes ist. Mit anderen Worten, es ist selbstverständlich nicht ein kontinuierliches inneres Reflektieren, in dem die Erlebnisse im spezifischen Sinne *gesetzte*, aktuell *als seiend erfaßte* gegenständlich würden.

Unter den Erlebnissen gibt es ausgezeichnete, genannt immanente Reflexionen, spezieller immanente Wahrnehmungen, die auf

ihre Gegenstände aktuell seinserfassend, seinssetzend gerichtet sind. Daneben gibt es unter denselben auch transzendent gerichtete, in gleichem Sinne seinssetzende Wahrnehmungen, die sog. äußeren. »Wahrnehmung« im normalen Wortsinne besagt nicht nur überhaupt, daß irgendein Ding dem Ich in leibhafter Gegenwart erscheine, sondern daß das Ich des erscheinenden Dinges gewahr werde, es als wirklich daseiend erfasse, setze. Diese Aktualität der Daseinssetzung ist, nach dem früher Ausgeführten, neutralisiert im perzeptiven Bildbewußtsein. Zugewendet dem »Bilde« (nicht dem Abgebildeten), erfassen wir als Gegenstand kein Wirkliches, sondern eben ein Bild, ein Fiktum. Die »Erfassung« hat die Aktualität der Zuwendung, aber sie ist nicht »wirkliche« Erfassung, sondern bloße Erfassung in der Modifikation des »gleichsam«, die Setzung ist nicht aktuelle Setzung, sondern im »gleichsam« modifizierte.

Durch Abwendung des geistigen Blickes vom Fiktum geht die attentionale Aktualität der neutralisierten Setzung in Potentialität über: das Bild erscheint noch, ist aber nicht »beachtet«, es ist nicht — im Modus des »gleichsam« — erfaßt. Im Wesen dieser Sachlage und ihrer Potentialität liegen Möglichkeiten für aktuelle Blickzuwendungen, die hier aber niemals Aktualitäten der Setzung hervorgehen lassen.

Ähnlich verhält es sich, wenn wir »aktuelle« (nicht neutrale, wirklich setzende) Erinnerungen mit solchen vergleichen, in denen das Erinnerte, etwa durch Blickabwendung, zwar noch erscheint aber nicht mehr aktuell gesetzt ist. Die Potentialität der Setzung des »noch« Erscheinenden besagt hier, daß durch attentionale Aktualität nicht nur überhaupt erfassende cogitationes hervorgehen, sondern durchaus »wirklich« erfassende, aktuell setzende. In der Neutralitätsmodifikation der Erinnerungen, d. i. der bloßen Phantasien haben wir abermals die attentionalen Potentialitäten, deren Umwandlung in Aktualitäten zwar »Akte« (cogitationes), aber durchaus neutralisierte, durchaus doxische Setzungen im Modus des Gleichsam ergibt. Das Phantasierte ist bewußt nicht als »wirklich« gegenwärtig, vergangen oder künftig, es »schwebt« nur als das ohne Aktualität der Setzung vor. Bloße Blickzuwendung kann diese Neutralität nicht beseitigen, ebensowenig wie in anderen Fällen Setzungsaktualität erzeugen.

Jede Wahrnehmung hat, das kann uns noch zur weiteren Illustrierung dienen, ihren Wahrnehmungshintergrund. Das speziell erfaßte Ding hat seine perzeptiv miterscheinende, besonderer Daseins-

thesen ermangelnde dingliche Umgebung. Auch sie ist »wirklichseiende« Umgebung, sie ist so bewußt, daß sich — im Sinne einer Wesensmöglichkeit — aktuell seinssetzende Blicke auf sie richten können. Sie ist gewissermaßen eine Einheit potentieller Setzungen. Ebenso bei der Erinnerung hinsichtlich ihres Erinnerungshintergrundes; oder auch bei der Wahrnehmung, bzw. der Erinnerung hinsichtlich ihres Hofes an Retentionen und Protentionen, an Rückerinnerungen und Vorerinnerungen, die in größerer oder geringerer Fülle und wechselnd in ihren Klarheitsgraden sich herandrängen, aber nicht in Form aktueller Thesen vollzogen sind. In all diesen Fällen führt die Aktualisierung der »potentiellen Setzungen« durch entsprechende Blickzuwendungen (attentionale Aktualität) notwendig zu immer neuen aktuellen Setzungen, und das gehört zum Wesen dieser Sachlagen. Gehen wir aber zu den parallelen Neutralitätsmodifikationen über, so übersetzt sich alles in die Modifikation des Gleichsam, auch die »Potentialität« selbst. Attentionale Hintergründe hat auch (und notwendig) das Bildobjekt oder Phantasieobjekt. Wieder ist »Hintergrund« ein Titel für potentielle Zuwendungen und »Erfassungen«. Aber die Herstellung der wirklichen Zuwendung führt hier prinzipiell nicht zu wirklichen Setzungen, sondern immer nur zu modifizierten.

Ebenso verhält es sich, was uns hier noch besonders interessiert, mit modalen Abwandlungen der spezifischen Glaubensthesen (der doxischen Urthesen) mit den Vermutungen, Anmutungen, Fragen usw., desgleichen mit den Verneinungen und Bejahungen. Die in ihnen bewußten Korrelate, die Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit, das Nichtsein u. dgl. können doxische Setzung und damit zugleich spezifische »Vergegenständlichung« erfahren, aber während wir »im« Vermuten, Fragen, Ablehnen, Bejahen u. dgl. »leben«, vollziehen wir keine doxischen Urthesen — obschon freilich andere »Thesen«, im Sinne einer notwendigen Verallgemeinerung des Begriffes, nämlich Vermutungsthesen, Fraglichkeitsthesen, Verneinungsthesen usw. Aber jederzeit können wir die entsprechenden doxischen Urthesen vollziehen; im Wesen der phänomenologischen Sachlagen gründet die ideale Möglichkeit, die in ihnen beschlossenen potentiellen Thesen zu aktualisieren.[1] Diese Aktualisierung führt nun, wenn es sich von vornherein um aktuelle Thesen handelte, mmer wieder zu aktuellen Thesen, als in den Ausgangstheien potentiell beschlossenen. Über-

1) Vgl. oben § 105, S. 217.

setzen wir die Ausgangsthesen in die Sprache der Neutralität, so übersetzt sich auch die Potentialität in dieselbe. Vollziehen wir Vermutungen, Fragen u. dgl. in bloßer Phantasie, so bleibt ja alles vorhin Ausgeführte bestehen, nur mit geändertem Vorzeichen. Alle durch die möglichen Blickwendungen der Aufmerksamkeit aus dem ursprünglichen Akte, bzw. Aktnoema, herauszuholenden doxischen Thesen und Seinsmodalitäten sind jetzt neutralisiert.

§ 114. Weiteres über Potentialität der Thesis und Neutralitätsmodifikation.

Der Unterschied von nicht-neutralem und neutralem Bewußtsein betrifft nach den durchgeführten Analysen nicht bloß Bewußtseinserlebnisse im attentionalen Modus des cogito, sondern auch in dem der attentionalen Inaktualität. Er bekundet sich dann in dem doppelten Verhalten dieser Bewußtseins-»Hintergründe« bei ihrer attentionalen Umwandlung in »Vordergründe«, genauer gesprochen, bei ihrer Umwandlung in attentionale Aktualitäten, mit welchen das ursprüngliche Erlebnis in ein doxisches cogito, ja in eine Urdoxa übergeht. Das ist selbstverständlich unter allen Umständen möglich; denn zum Wesen jedes intentionalen Erlebnisses gehört die Möglichkeit, auf seine Noesen sowie auf seine Noemen, auf die noematisch konstituierten Gegenständlichkeiten und deren Prädikate »hinzusehen« — sie in der Weise der Urdoxa setzend zu erfassen.

Die Sachlage ist, wie wir auch sagen können, die, daß die Neutralitätsmodifikation nicht eine spezielle, an die aktuellen Thesen, die einzigen, die wirklich Thesen sind, angeschlossene Modifikation ist, sondern eine grundwesentliche Eigentümlichkeit alles Bewußtseins überhaupt betrifft, die sich im Verhalten zur aktuellen urdoxischen Setzbarkeit oder Nichtsetzbarkeit ausdrückt. Daher die Notwendigkeit, sie eben an den aktuellen Ursetzungen, bzw. an der Modifikation, die sie erfahren, aufzuzeigen.

Näher bestimmt, handelt es sich um folgendes:

Bewußtsein überhaupt, welcher Art und Form es immer sei, ist durchsetzt von einer radikalen Scheidung: Zunächst gehört, wie wir wissen, zu jedem Bewußtsein, in dem das reine Ich nicht von vornherein als es »vollziehendes« lebt, das also nicht von vornherein die Form des »cogito« hat, die wesensmögliche Modifikation, die es in diese Form überführt. Es bestehen nun zwei Grundmöglichkeiten in der Weise des Bewußtseinsvollzugs innerhalb des Modus cogito, oder anders ausgedrückt:

Zu jedem cogito gehört ein genau entsprechendes Gegenstück derart, daß sein Noema in dem parallelen cogito sein genau entsprechendes Gegennoema hat.

Das Verhältnis der parallelen »Akte« besteht darin, daß der eine von beiden ein »wirklicher Akt« ist, das cogito ein »wirkliches«, »wirklich setzendes« cogito, während der andere »Schatten« von einem Akte, ein uneigentliches, ein nicht »wirklich« setzendes cogito ist. Der eine leistet wirklich, der andere ist bloße Spiegelung einer Leistung.

Dem korrespondiert der radikale Unterschied der Korrelate: auf der einen Seite die konstituierte noematische Leistung, die den Charakter der unmodifizierten, wirklichen Leistung hat, auf der andern der »bloße Gedanke« der genau entsprechenden Leistung. Die wirkliche und modifizierte entsprechen sich idealiter absolut genau und sind doch nicht vom selben Wesen. Denn auf die Wesen überträgt sich die Modifikation: dem originären Wesen entspricht sein Gegenwesen als »Schatten« von demselben Wesen.

Natürlich darf man in die bildlichen Reden von Schatten, Spiegelung, Bild nichts von bloßem Schein, nichts von trügerischer Meinung u. dgl. hineinbringen, womit ja wirkliche Akte, bzw. positionale Korrelate gegeben wären. Vor der anderen so naheliegenden Verwechslung der hier fraglichen Modifikation mit der Phantasiemodifikation, die ebenfalls zu jedem Erlebnis — als Erlebnisgegenwart im inneren Zeitbewußtsein — ein Gegenstück, sein Phantasiebild, schafft, braucht nicht von neuem gewarnt zu werden.

Die radikale Scheidung der intentionalen Erlebnisse in zwei Klassen, die zueinander wie Wirklichkeit und kraftlose Spiegelung noematischen Leistens stehen, bekundet sich uns hier (bei unserem Ausgang vom doxischen Gebiet) in folgenden fundamentalen Sätzen:

Jedes cogito ist in sich selbst entweder eine doxische Ursetzung oder nicht. Aber vermöge einer, abermals dem generellen Grundwesen des Bewußtseins überhaupt zugehörigen Gesetzlichkeit, kann jedes cogito in eine doxische Ursetzung übergeführt werden. Das aber auf vielfältige Weise und insbesondere so, daß jeder im weitesten Sinne »thetische Charakter«, der sich als Korrelat einer zum cogito gehörigen noetischen »Thesis« (in entsprechend weitestem Sinne) im Noema dieses cogito konstituiert, die Umwandlung in einen Seinscharakter erfährt und somit die Form einer Seinsmodalität allerweitesten Sinnes annimmt. In dieser Art verwandelt sich der Charakter des »wahrscheinlich«, der das noematische Korrelat des Vermutens, und zwar spezifisch des »Aktcharak-

ters«, der »Thesis« des Vermutens als solchen ist, in das Wahrscheinlichsein, ebenso der noematische Charakter des »fraglich«, dieses spezifische Korrelat der Fraglichkeitsthesis. in die Form des Fraglichseins, das Negationskorrelat in die Form des Nichtseins: lauter Formen, die sozusagen den Stempel der aktuellen doxischen Urthesis angenommen haben. Das geht aber noch weiter. Wir werden Gründe finden, den Begriff der Thesis über alle Aktsphären zu erweitern und somit z. B. von Gefallensthesen, Wunschthesen, Willensthesen zu sprechen, mit ihren noematischen Korrelaten »gefällig«, »erwünscht«, »praktisch gesollt« u. dgl. Auch diese Korrelate nehmen durch die a priori mögliche Überführung des betreffenden Aktes in eine doxische Urthesis die Form von Seinsmodalitäten in einem äußerst extendierten Sinne an: So wird das »gefällig«, »erwünscht«, »gesollt« usw. prädikabel; denn in der aktuellen Urglaubenssetzung wird es bewußt als gefällig seiend, erwünscht seiend usw.[1] Die Überführung ist aber — in diesen Beispielen — so zu verstehen, daß sie das Noema des ursprünglichen Erlebnisses seinem ganzen Wesen nach erhält, nur abgesehen von dem mit der Überführung sich gesetzmäßig verändernden Gegebenheitsmodus. Doch wird dieser Punkt noch einer Ergänzung bedürfen.[2]

Es scheiden sich nun die Fälle radikal dadurch, daß die jeweilige Urdoxa entweder eine wirkliche ist, sozusagen ein wirklich geglaubter Glaube, oder aber sein kraftloses Gegenstück, das bloße »sich denken« (von Sein schlechthin, Möglichsein usw).

Was jene doxische Umwandlung des jeweiligen ursprünglichen Erlebnisses aus sich hergibt, ob Entfaltungen ihrer noematischen Bestände in wirkliche doxische Ursetzungen, oder ob ausschließlich in urdoxische Neutralitäten, das ist durch das Wesen des betreffenden intentionalen Erlebnisses absolut fest vorbestimmt. Von vornherein ist also im Wesen jedes Bewußtseinserlebnisses ein fester Inbegriff potentieller Seinssetzungen vorgezeichnet, und zwar, jenachdem das betreffende Bewußtsein von vornherein geartet ist, ein Feld möglicher wirklicher Setzungen oder möglicher neutraler »Schattensetzungen«.

Und wieder: so geartet ist Bewußtsein überhaupt, daß es von einem doppelten Typus ist: Urbild und Schatten, positionales Bewußtsein und neutrales. Das eine charakterisiert dadurch, daß seine doxische Potentialität auf wirklich setzende doxische Akte führt, das andere dadurch, daß es nur Schattenbilder solcher

1) Vgl. oben die Sätze am Schluß des § 105, S. 217f.
2) Vgl. weiter unten § 117, S. 244, erster Absatz.

Akte, nur Neutralitätsmodifikationen von solchen aus sich hervorgehen läßt; m. a. W. daß es in seinem noematischen Bestand gar nichts doxisch Faßbares enthält, oder was wieder gleichwertig ist, daß es kein »wirkliches« Noema, sondern nur ein Gegenbild eines solchen enthält. Bloß eine doxische Setzbarkeit verbleibt auch den neutralen Erlebnissen: die zu ihnen als Daten des immanenten Zeitbewußtseins gehörige, sie eben als modifiziertes Bewußtsein von einem modifizierten Noema bestimmend.

Die Ausdrücke »positional« und »neutral« sollen uns von nun an terminologisch dienen. Jedes Erlebnis, ob es die Form des cogito hat, ob es in irgendeinem besonderen Sinn Akt ist oder nicht, fällt unter diesen Gegensatz. Positionalität besagt also nicht Vorhandensein oder Vollzug einer wirklichen Position, es drückt nur eine gewisse Potentialität für den Vollzug aktuell setzender doxischer Akte aus. Doch befassen wir den Fall, daß ein Erlebnis von vornherein vollzogene Position ist, mit in den Begriff des positionalen Erlebnisses, was um so weniger anstößig ist, als wesensgesetzlich zu jeder vollzogenen Setzung eine Mehrheit potentieller Setzungen gehört.

Der Unterschied zwischen Positionalität und Neutralität drückt, wie sich bestätigt hat, keine bloße auf Glaubenssetzungen bezügliche Eigenheit, keine bloße Art von Glaubensmodifikationen aus, so etwa wie Vermuten, Fragen u. dgl., oder in anderen Richtungen Annehmen, Negieren, Affirmieren es sind, also nicht intentionale Abwandlungen eines Urmodus, des Glaubens im prägnanten Sinne. Es ist in der Tat, wie wir es vorausgesagt hatten, ein universeller Bewußtseinsunterschied, der aber aus gutem Grunde in unserem analytischen Gange angeknüpft erscheint an den in der engen Sphäre des doxischen cogito speziell aufgewiesenen Unterschied zwischen positionalem (d. i. aktuellem, wirklichem) Glauben und seinem neutralen Gegenstück (dem bloßen »sich denken«). Es traten eben höchst merkwürdige und tiefliegende Wesensverflechtungen zwischen Aktcharakteren des Glaubens und allen anderen Arten von Aktcharakteren, und somit allen Bewußtseinsarten überhaupt, hervor.

§ 115. Anwendungen. Der erweiterte Aktbegriff. Aktvollzüge und Aktregungen.

Es ist noch wichtig einige frühere Bemerkungen in Rechnung zu ziehen.[1] Das cogito überhaupt ist die explizite Intentionalität.

1) Vgl. oben § 84, S. 168f.

Der Begriff des intentionalen Erlebnisses überhaupt setzt insofern schon den Gegensatz von Potentialität und Aktualität und zwar in der allgemeinen Bedeutung voraus, als wir nur im Übergang zum expliziten cogito und in der Reflexion auf das nicht explizierte Erlebnis und seine noetisch-noematischen Bestände zu erkennen vermögen, daß es Intentionalitäten in sich berge, bzw. Noemen, die ihm zu eigen sind. So z. B. hinsichtlich des Bewußtseins vom unbeachteten aber nachträglich beachtbaren Hintergrund bei der Wahrnehmung, Erinnerung usw. Das explizite intentionale Erlebnis ist ein »vollzogenes« »Ich denke«. Dasselbe kann aber auch auf dem Wege attentionaler Wandlungen in ein »unvollzogenes« übergehen. Das Erlebnis einer vollzogenen Wahrnehmung, eines vollzogenen Urteils, Gefühls, Willens verschwindet nicht, wenn die Aufmerksamkeit sich »ausschließlich« einem Neuen zuwendet; worin liegt, daß das Ich in einem neuen cogito ausschließlich »lebt«. Das frühere cogito »klingt ab«, sinkt ins »Dunkel«, es hat aber noch immer ein, wenn schon modifiziertes Erlebnisdasein. Ebenso drängen sich cogitationes im Erlebnishintergrunde empor, bald erinnerungsmäßig oder neutral modifizierte, bald auch unmodifizierte. Z. B. ein Glaube, ein wirklicher Glaube »regt« sich; wir glauben schon, »ehe wir es wissen«. Ebenso sind unter Umständen Gefallens- odes Mißfallenssetzungen, Begehrungen, auch Entschlüsse bereits lebendig, ehe wir »in« ihnen »leben«, ehe wir das eigentliche cogito vollziehen, ehe das Ich urteilend, gefallend, begehrend, wollend »sich betätigt«.

Das cogito bezeichnet also in der Tat (und so haben wir den Begriff von vornherein eingeführt) den eigentlichen Akt des Wahrnehmens, Urteilens, Gefallens usw. Andererseits ist aber der ganze Bau des Erlebnisses in den beschriebenen Fällen, mit all seinen Thesen und noematischen Charakteren, derselbe, wenn ihm diese Aktualität fehlt. Insofern scheiden wir deutlicher vollzogene Akte und nicht vollzogene; die letzteren sind entweder »außer Vollzug geratene« Akte oder Aktregungen. Das letztere Wort können wir ganz wohl auch allgemein für nicht vollzogene Akte überhaupt verwenden. Solche Aktregungen sind mit all ihren Intentionalitäten erlebt, aber das Ich lebt in ihnen nicht als »vollziehendes Subjekt«. Damit erweitert sich der Aktbegriff in einem bestimmten und ganz unentbehrlichen Sinne. Die vollzogenen Akte, oder wie es in gewisser Hinsicht (nämlich in Hinsicht darauf, daß es sich um Vorgänge handelt) besser heißt, die Aktvollziehungen machen die »Stellungnahmen« im weitesten Sinne aus, während die Rede von Stellungnahmen im prägnanten

Sinne auf fundierte Akte zurückweist, der Art, die wir später näher erörtern werden: z. B. auf Stellungnahmen des Hasses, bzw. des Hassenden zum Gehaßten, das seinerseits für das Bewußtsein in Noesen unterer Stufe schon konstituiert ist als daseiende Person oder Sache; ebenso würden hierher gehören Stellungnahmen der Negation oder Affirmation zu Seinsprätentionen u. dgl.

Es ist nun klar, daß die Akte im weiteren Sinne genau so wie die spezifischen cogitationes die Unterschiede der Neutralität und Positionalität in sich tragen, daß sie schon vor der Umwandlung in cogitationes noematisch und thetisch leistende sind, nur daß wir ihre Leistungen erst durch Akte im engeren Sinne, durch cogitationes, zu Gesichte bekommen. Die Setzungen, bzw. die Setzungen im Modus des »gleichsam« sind schon in ihnen wirklich vorhanden mit den ganzen Noesen, zu denen diese Setzungen gehören: den Idealfall vorausgesetzt, daß sie sich in eins mit der Umwandlung nicht auch intentional bereichern und sonstwie verändern. Jedenfalls können wir diese Veränderungen (und besonders auch die alsbald nach der Umwandlung im Erlebnisflusse eintretenden intentionalen Bereicherungen und Neubildungen) ausschließen.

Bevorzugt waren in unseren ganzen Erörterungen zum Titel Neutralität die doxischen Setzungen. Die Neutralität hatte ihren Index in der Potentialität. Alles beruhte darauf, daß jeder thetische Aktcharakter überhaupt (jede Akt»intention«, z. B. die Gefallensintention, die wertende, wollende Intention, der spezifische Charakter der Gefallens-, Willenssetzung) in seinem Wesen einen sich mit ihm in gewissen Weisen »deckenden« Charakter der Gattung doxische Thesis in sich birgt. Je nachdem die betreffende Aktintention nichtneutralisierte oder neutralisierte ist, ist es auch die in ihr beschlossene doxische These — die hier als Urthese gedacht war.

Diese Bevorzugung der doxischen Urthesen wird in den weiteren Analysen eine Einschränkung erfahren. Es wird ersichtlich werden, daß die von uns herausgestellte Wesensgesetzlichkeit eine genauere Bestimmung fordert, sofern vorerst und allgemeiner die doxischen Modalitäten (in dem spezifischen, auch die Annahmen umspannenden Sinne) an Stelle der doxischen Urthesen als die in allen Thesen beschlossenen »doxischen Thesen« gelten, bzw. für diese eintreten müssen. Innerhalb dieses allgemeinen Vorzugs doxischer Modalitäten überhaupt hat dann aber die doxische Urthesis, die Glaubensgewißheit, den ganz besonderen Vorzug, daß diese Modalitäten selbst in Glaubensthesen umzuwandeln sind, so daß nun wieder

alle Neutralität an der doxischen Potentialität in dem ausgezeichneten, auf die Urthesis zurückbezogenen Sinne ihren Index hat. Hierbei wird die Art der »Deckung« des Doxischen überhaupt mit dem Thetischen jeder Art ihre nähere Bestimmung erfahren.[1]

Nun bedürfen die (obschon mit einigen Desideraten) sofort in weitester Allgemeinheit hingestellten, aber nur in speziellen Aktsphären einsichtig gemachten Sätze einer breiteren Begründungsbasis. Den Parallelismus von Noesis und Noema haben wir ja noch nicht in allen intentionalen Gebieten eingehend erörtert. Eben dieses Hauptthema unseres Abschnittes drängt auch von sich aus zur Erweiterung der Analyse. Im Vollzuge dieser Erweiterung werden sich aber unsere allgemeinen Aufstellungen über die Neutralitätsmodifikation zugleich bestätigen und ergänzen.

§ 116. Übergang zu neuen Analysen. Die fundierten Noesen und ihre noematischen Korrelate.

Wir haben bisher eine Reihe allgemeiner Vorkommnisse im Bau der Noesen und Noemen innerhalb eines großen und doch sehr beschränkten Rahmens studiert — studiert freilich nur in sehr bescheidenem Maße, nur soweit ihre bestimmte Abhebung es erforderte und unser leitender Zweck, uns eine allgemeine und doch inhaltreiche Vorstellung von den Problemgruppen zu verschaffen, die das universale Doppelthema Noesis und Noema mit sich führt. Unsere Studien bezogen sich, so vielfältige Komplikationen sie auch hereinzogen, auf eine bloße Unterschicht des Erlebnisstroms, zu der immer noch relativ einfach gebaute Intentionalitäten gehören. Wir bevorzugten (abgesehen von den letzten vorblickenden Betrachtungen) die sinnlichen Anschauungen, insbesondere die von erscheinenden Realitäten, sowie die aus ihnen durch die Verdunkelung hervorgehenden und selbstverständlich mit ihnen durch Gattungsgemeinschaft vereinigten sinnlichen Vorstellungen. Der letztere Ausdruck bezeichnete zugleich die Gattung. Wir zogen dabei allerdings mit in Betracht alle wesentlich zu ihnen gehörigen Phänomene, so die reflektiven Anschauungen und Vorstellungen überhaupt, deren Gegenstände nicht mehr Sinnendinge sind.[2] Die Allgemeinheit der

1) Vgl. weiter unten S. 243f.

2) Die feste und wesentliche Umgrenzung des weitesten von den bezeichneten Sphären ausgehenden Vorstellungsbegriffes ist natürlich eine wichtige Aufgabe für die systematische phänomenologische Forschung. Für alle solche Fragen sei auf die in Aussicht gestellten Publikationen hingewiesen, aus deren theoretischem Gehalt die in den vorliegenden Untersuchungen kurz angedeuteten Feststellungen geschöpft sind.

Geltung unserer Ergebnisse drängt sich, bei der Art, wie wir die Untersuchung geführt und alles, was an das untere Gebiet binden könnte, als nebensächlich fühlbar gemacht haben, alsbald auf, sowie wir den Rahmen der Forschung erweitern. Wir sehen dann, daß all die Unterschiede zwischen zentralem Sinneskern (der freilich sehr der weiteren Analyse bedarf) und den sich um ihn herum gruppierenden thetischen Charakteren wiederkehren und ebenso alle Modifikationen, welche — wie die der Vergegenwärtigung, der Aufmerksamkeit, der Neutralisierung — auch den Sinneskern in eigenen Weisen angreifen, ihm trotzdem sein »identisches« belassend.

Wir können nun nach zwei verschiedenen Richtungen fortgehen, beiderseits zu Intentionalitäten führend, die in den Vorstellungen fundiert sind: entweder in Richtung auf die noetischen Synthesen oder in derjenigen, die uns zu neuartigen, aber fundierten »Setzungsarten emporführt.

Schlagen wir die letztere Richtung ein, so stoßen wir auf die (zunächst möglichst schlichten, d. i. von Synthesen in unterer oder höherer Stufe freien) fühlenden, begehrenden, wollenden Noesen, die in »Vorstellungen«, in Wahrnehmungen, Erinnerungen, Zeichenvorstellungen usw. fundiert sind und in ihrem Aufbau offenbare Unterschiede stufenweiser Fundierung zeigen. Wir bevorzugen jetzt überall für die Gesamtakte die positionalen Formen (was aber nicht neutrale Unterstufen ausschließen darf), da was von ihnen zu sagen ist, sich passend modifiziert in die entsprechenden Neutralisierungen überträgt. Beispielsweise ist etwa ein ästhetisches Gefallen fundiert in einem Neutralitätsbewußtsein perzeptiven oder reproduktiven Gehaltes, eine Freude oder Trauer in einem (nicht-neutralisierten) Glauben oder einer Glaubensmodalität, ein Wollen oder Widerwollen desgleichen, aber bezogen auf ein als angenehm, schön u. dgl. Bewertetes usw.

Was uns hier, vor allem Eingehen in die Arten dieses Baues, interessiert, ist, daß mit den neuen noetischen Momenten auch in den Korrelaten neue noematische Momente auftreten. Einerseits sind es neue Charaktere, die den Glaubensmodis analog sind, aber zugleich selbst, in ihrem neuen Gehalt, doxologische Setzbarkeit besitzen; andererseits verbinden sich mit den neuartigen Momenten auch neuartige »Auffassungen«, es konstituiert sich ein neuer Sinn, der in dem der unterliegenden Noese fundiert ist, ihn zugleich umschließend. Der neue Sinn bringt eine total neue Sinnesdimension herein, mit ihm konstituieren sich keine neuen Bestimmungsstücke der bloßen »Sachen«, sondern

Werte der Sachen, Wertheiten, bzw. konkrete Wertobjektitäten: Schönheit und Häßlichkeit Güte und Schlechtigkeit; das Gebrauchsobjekt, das Kunstwerk, die Maschine, das Buch, die Handlung, die Tat usw.

Im übrigen zeigt auch jedes volle Erlebnis der höheren Stufe in seinem vollen Korrelat einen ähnlichen Aufbau, wie wir ihn auf der untersten Stufe von Noesen erschaut haben. Im Noema der höheren Stufe ist etwa das Gewertete als solches ein Sinneskern, umgeben von neuen thetischen Charakteren. Das »wert«, das »gefällig«, »erfreulich« usw. fungiert ähnlich wie das »möglich«, »vermutlich«, oder ev. wieder: wie »nichtig« oder »ja wirklich« – obschon es verkehrt wäre, es in diese Reihen zu setzen.

Dabei ist das Bewußtsein hinsichtlich dieses neuen Charakters abermals ein positionales Bewußtsein: das »wert« ist doxisch setzbar als wert seiend. Das zum »wert« als seine Charakterisierung gehörige »seiend« kann ferner auch modalisiert gedacht werden, wie jedes »seiend« oder »gewiß«: das Bewußtsein ist dann Bewußtsein von möglichem Werte die »Sache« mutet sich nur als wert an; oder auch, sie ist bewußt als vermutlich wert, als nicht-wert (was aber nicht soviel heißt wie »wertlos«, wie schlecht, häßlich u. dgl.; einfach die Durchstreichung des »wert« ist im nicht-wert ausgedrückt). All solche Modifikationen greifen das Wertbewußtsein, die wertenden Noesen nicht bloß äußerlich, sondern innerlich an, sowie entsprechend die Noemen. (Vgl. S. 243.)

Wieder ergibt sich eine Mannigfaltigkeit tiefgehender Veränderungen in Form der attentionalen Modifikationen, je nachdem gemäß den vervielfältigten Wesensmöglichkeiten der aufmerkende Blick durch die verschiedenen intentionalen Schichten hindurchgeht auf die »Sache« und die sachlichen Momente – was ein zusammengehöriges System von Modifikationen ergibt, das wir als untere Stufe schon kennen – dann aber auch auf die Werte, auf die konstituierten Bestimmtheiten höherer Stufe, durch die sie konstituierenden Auffassungen hindurch; wieder auf die Noemen als solche, auf ihre Charaktere, oder in der anderen Reflexion auf die Noesen – und all das in den verschiedenen spezifischen Modis des Aufmerkens, Nebenbei-Bemerkens, Nicht-Bemerkens u. dgl.

Überaus schwierige Untersuchungen sind zu führen, um diese komplizierten Strukturen reinlich auseinanderzufalten und zu voller Klarheit zu bringen, wie z. B. die »Wertauffassungen« sich zu den Sachauffassungen, wie die neuen noematischen Charakterisierungen (gut, schön usw.) sich zu den Glaubensmodalitäten verhalten, wie sie sich systematisch in Reihen und Artungen ordnen, und was dergleichen mehr.

§ 117. Die fundierten Thesen und der Abschluß der Lehre von der Neutralisierungsmodifikation. Der allgemeine Begriff der Thesis.

Wir erwägen jetzt noch das Verhältnis der neuen noetischen und noematischen Bewußtseinsschichten zur Neutralisierung. Wir bezogen diese Modifikation auf die doxische Positionalität. Diese spielt, wie wir uns leicht überzeugen, in den jetzt zur Abhebung gekommenen Schichten in der Tat die Rolle, die wir ihr im voraus in der weitesten Aktsphäre zugesprochen und in derjenigen der Urteilsmodalitäten speziell erörtert hatten. Im Vermutungsbewußtsein »liegt« das »vermutlich«, »wahrscheinlich«, positional beschlossen, ebenso aber auch im Gefallensbewußtsein das »gefällig«, im Freudebewußtsein das »erfreulich« usw. Es liegt darin, d. h. es ist der doxischen Setzung zugänglich, und darum ist es prädikabel. Demnach fällt jedes Gemütsbewußtsein mit seinen neuartigen fundierten Gemütsnoesen unter den Begriff des positionalen Bewußtseins, so wie wir uns diesen Begriff – mit Beziehung auf doxische Positionalitäten und zuletzt auf positionale Gewißheiten – zurechtgelegt hatten.

Genauer besehen, werden wir aber doch sagen müssen, daß die Beziehung der Neutralitätsmodifikation auf die doxische Positionalität, so wichtige Einsichten ihr zugrunde liegen, in gewisser Weise doch ein Umweg ist.

Machen wir uns zunächst klar, daß Gefallensakte (ob »vollzogen« oder nicht), ebenso Gemüts- und Willensakte jeder Art eben »Akte«, »intentionale Erlebnisse« sind, und daß dazu jeweils die »intentio«, die »Stellungnahme« gehört; oder anders ausgedrückt: es sind in einem weitesten, aber wesentlich einheitlichen Sinne »Setzungen«, nur eben nicht doxische. Im Vorbeigehen sagten wir oben ganz korrekt, Aktcharaktere überhaupt seien »Thesen« – Thesen im erweiterten Sinn und nur im besonderen Glaubensthesen oder Modalitäten von solchen. Die wesentliche Analogie der spezifischen Gefallensnoesen mit den Glaubenssetzungen ist offenbar, ebenso der Wunschnoesen, Willensnoesen usw. Auch im Werten, Wünschen, Wollen ist etwas »gesetzt«, abgesehen von der doxischen Positionalität, die in ihnen »liegt«. Das ist ja auch die Quelle aller Parallelisierungen der verschiedenen Bewußtseinsarten und aller Klassifikationen derselben: man klassifizierte eigentlich die Setzungsarten.

Zum Wesen jedes intentionalen Erlebnisses, was immer sonst in seinem konkreten Bestande vorfindlich sein mag, gehört es, mindestens einen, in der Regel aber mehrere, in der Weise der Fundierung verbundene »Setzungscharaktere«, »Thesen« zu haben; in dieser Mehrheit ist dann notwendig eine die sozusagen archontische, alle anderen in sich vereinigend und sie durchherrschend.

Die oberste Gattungseinheit, die all diese spezifischen »Aktcharaktere«, die Charaktere der »Setzung« verbindet, schließt nicht wesentliche und gattungsmäßige Unterschiedenheiten aus. So sind denn die Gemütssetzungen mit den doxischen als Setzungen verwandt, aber keineswegs so zusammengehörig wie alle Modalitäten des Glaubens.

Mit der gattungsmäßigen Wesensgemeinschaft aller Setzungscharaktere ist diejenige ihrer noematischen Setzungskorrelate (der »thetischen Charaktere im noematischen Sinn«), und wenn wir die letzteren mit ihren weiteren noematischen Unterlagen nehmen, die Wesensgemeinschaft aller »Sätze« eo ipso gegeben. Darin aber gründen letztlich die allzeit empfundenen Analogien zwischen allgemeiner Logik, allgemeiner Wertelehre und Ethik, die, in ihre letzten Tiefen verfolgt, zur Konstitution von allgemeinen formalen Paralleldisziplinen hinleiten, der formalen Logik, der formalen Axiologie und Praktik.[1]

Wir werden also zurückgeführt auf den verallgemeinerten Titel »Thesis«, auf den wir nun den Satz beziehen:

Jedes Bewußtsein ist entweder aktuell oder potentiell »thetisches«. Der frühere Begriff »der aktuellen Setzung« und mit ihm der der Positionalität erfährt dabei eine entsprechende Erweiterung. Darin liegt: Unsere Lehre von der Neutralisierung und ihrer Beziehung auf die Positionalität überträgt sich auf den erweiterten Begriff der Thesis. Also dem thetischen Bewußtsein überhaupt, ob es nun vollzogenes ist oder nicht, gehört zu die allgemeine Modifikation, die wir die neutralisierende nennen, und zwar direkt in folgender Weise. Auf der einen Seite haben wir die positionalen Thesen dadurch charakterisiert, daß sie entweder aktuelle Thesen sind oder in aktuelle überzuführen sind; daß sie demgemäß »wirklich« setzbare Noemata haben — aktuell setzbar im erweiterten Sinne. Dem stehen gegenüber die uneigentlichen, die »gleichsam«-Thesen, die kraftlosen Spiegelungen, unfähig irgendwelche aktuell-thetischen Vollziehungen hinsichtlich ihrer, eben neutralisierten Noemata in sich aufzunehmen. Der Unterschied zwischen Neutralität und Positionalität ist ein paralleler noetischer und noematischer, er betrifft, wie er hier gefaßt wird, alle Sorten von thetischen Charakteren direkt, ohne den Umweg über die »Positionen«, im engen und allein üblichen Wortsinn der doxischen Ursetzungen — an denen er sich doch allein ausweisen kann.

1) Vgl. darüber weiter unten 4. Abschnitt, 3. Kapitel.

Das sagt aber, daß die Bevorzugung dieser speziellen doxischen Setzungen ihr tiefes Fundament in den Sachen hat. Gemäß unseren Analysen haben eben die doxischen Modalitäten und darunter in besonderer Weise die doxische Urthesis, die der Glaubensgewißheit, den einzigartigen Vorzug, daß ihre positionale Potentialität die ganze Bewußtseinssphäre übergreift. Wesensgesetzlich kann jede Thesis, welcher Gattung immer, vermöge der zu ihrem Wesen unaufhebbar gehörigen doxischen Charakterisierungen in aktuelle doxische Setzung umgewandelt werden. Ein positionaler Akt setzt, aber in welcher »Qualität« immer er setzt, er setzt auch doxisch; was immer durch ihn in anderen Modis gesetzt ist, ist auch als seiend gesetzt: nur nicht aktuell. Die Aktualität kann aber wesensmäßig erzeugt werden, in der Weise einer prinzipiell möglichen »Operation«. Jeder »Satz«, z. B. jeder Wunschsatz, kann daher in einen doxischen Satz umgewandelt werden, und er ist dann in gewisser Weise doch beides in eins: zugleich doxischer Satz und Wunschsatz.

Dabei ist die Wesensgesetzmäßigkeit, wie wir oben schon angedeutet hatten, zunächst die, daß der Vorzug des Doxischen eigentlich in allgemeiner Weise doxische Modalitäten betrifft. Denn jedes Gemütserlebnis, jedes Werten, Wünschen, Wollen ist in sich entweder charakterisiert als Gewißsein oder als Angemutetsein oder als vermutendes, zweifelndes Werten, Wünschen, Wollen.[1] Dabei ist z. B. der Wert, wenn wir nicht auf die doxischen Setzungsmodalitäten eingestellt sind, eben nicht in seinem doxischen Charakter aktuell gesetzt. Der Wert ist im Werten bewußt, das Gefällige im Gefallen, das Erfreuliche im Sich-freuen, aber mitunter so, daß wir im Werten nur nicht ganz »sicher« sind; oder so, daß die Sache sich nur als werte anmutet, als vielleicht werte, während wir noch nicht für sie im Werten Partei ergreifen. In solchen Modifikationen des wertenden Bewußtseins lebend, brauchen wir nicht auf das Doxische eingestellt zu sein. Wir können es aber werden, wenn wir etwa in der Anmutungsthesis leben und dann in die entsprechende Glaubensthesis übergehen, die prädikativ gefaßt

1) Vgl. oben S. 240.

nun die Form erhält: »die Sache dürfte eine werte sein«, oder bei einer Wendung zur noetischen Seite und zum wertenden Ich: »sie mutet sich mir als werte (vielleicht werte) an«. Ebenso für andere Modalitäten.

In allen thetischen Charakteren stecken in dieser Art doxische Modalitäten und, wenn der Modus der der Gewißheit ist, doxische Urthesen, sich mit den thetischen Charakteren dem noematischen Sinne nach *deckend*. Da dies aber auch für die doxischen Abwandlungen gilt, so liegen (nun nicht mehr in noematischer Deckung) auch doxische *Urthesen* in jedem Akte.

Wir können darnach auch sagen: *Jeder Akt, bzw. jedes Aktkorrelat birgt in sich ein »Logisches«, explizite oder implizite.* Er ist immer logisch zu explizieren, nämlich vermöge der wesensmäßigen Allgemeinheit, mit der die noetische Schicht des »Ausdrückens« sich allem Noetischen (bzw. die des Ausdruckes sich allem Noematischen) anschmiegen läßt. Dabei ist es evident, daß mit dem Übergang in die Neutralitätsmodifikation auch das Ausdrücken selbst und sein Ausgedrücktes als solches sich neutralisiert.

Nach all dem ergibt es sich, daß *alle Akte überhaupt — auch die Gemüts- und Willensakte — »objektivierende« sind, Gegenstände ursprünglich »konstituierend«*, notwendige Quellen verschiedener Seinsregionen und damit auch zugehöriger Ontologien. Zum Beispiel: Das wertende Bewußtsein konstituiert die gegenüber der bloßen Sachenwelt neuartige »axiologische« Gegenständlichkeit, ein »Seiendes« neuer Region, sofern eben durch das Wesen des wertenden Bewußtseins überhaupt, aktuelle doxische Thesen als ideale Möglichkeiten vorgezeichnet sind, welche Gegenständlichkeiten eines neuartigen Gehaltes — Werte — als im wertenden Bewußtsein »vermeinte« zur Heraushebung bringen. Im Gemütsakte sind sie gemütsmäßig vermeint, sie kommen durch Aktualisierung des doxischen Gehaltes dieser Akte zu doxischem und weiter zu logisch-ausdrücklichem Gemeintsein.

Jedes nicht-doxisch vollzogene Aktbewußtsein ist in dieser Art *potentiell* objektivierend, *das doxische cogito allein vollzieht aktuelle Objektivierung.*

Hier liegt die tiefste der Quellen, aus denen die *Universalität des Logischen*, zuletzt die des prädikativen Urteils aufzuklären ist (wobei wir die noch nicht näher behandelte Schicht des bedeutungsmäßigen Ausdrückens hinzunehmen), und von da aus

versteht sich auch der letzte Grund der Universalität der Herrschaft der Logik selbst. In weiterer Folge begreift sich die Möglichkeit, ja Notwendigkeit auf die Gemüts- und Willensintentionalität wesentlich bezogener formaler und materialer noetischer, bzw. noematischer und ontologischer Disziplinen. Wir werden dieses Thema später aufnehmen, bis wir uns einiger ergänzender Erkenntnisse versichert haben.[1]

§ 118. *Bewußtseinssynthesen. Syntaktische Formen.*

Lenken wir jetzt unser Augenmerk in die zweite der oben[2] angezeigten Richtungen, auf die Formen des *synthetischen* Bewußtseins, so treten in unseren Horizont mannigfache Bildungsweisen von Erlebnissen durch intentionale Verknüpfung, die als Wesensmöglichkeiten teils zu allen intentionalen Erlebnissen überhaupt, teils zu den Eigentümlichkeiten besonderer Gattungen derselben gehören. Bewußtsein und Bewußtsein bindet sich nicht nur überhaupt zusammen, es verbindet sich zu *einem* Bewußtsein, dessen Korrelat *ein* Noema ist, das seinerseits in den Noemen der verbundenen Noesen fundiert ist.

Wir haben es hier nicht auf die *Einheit des immanenten Zeitbewußtseins* abgesehen, obschon auch an sie, als die allumfassende Einheit für alle Erlebnisse eines Erlebnisstromes, und zwar als eine Einheit Bewußtsein mit Bewußtsein verbindenden *Bewußtseins*, erinnert werden muß. Nehmen wir irgendein einzelnes Erlebnis, so konstituiert es sich als eine in der phänomenologischen Zeit ausgebreitete Einheit im kontinuierlichen »ursprünglichen« Zeitbewußtsein. Wir können, bei passender reflektiver Einstellung, auf die bewußtseinsmäßige Gegebenheitsweise der zu verschiedenen Abschnitten der Erlebnisdauer gehörigen Erlebnisstrecken achten und darnach sagen, daß sich das ganze, diese Dauereinheit konstituierende Bewußtsein aus Abschnitten kontinuierlich komponiert, in welchen sich die Erlebnisabschnitte der Dauer konstituieren; und daß somit die Noesen sich nicht nur verbinden, sondern *eine* Noese mit *einem* Noema (der erfüllten Erlebnisdauer) konstituieren, welches in den Noemen der verbundenen Noesen fundiert ist. Dasselbe, was von einem einzelnen Erlebnis gilt, gilt für den ganzen Erlebnisstrom. Wie fremd Erlebnisse einander im Wesen auch sein können: sie konstituieren sich insgesamt als *ein* Zeitstrom, als Glieder in der *einen* phänomenologischen Zeit.

1) Vgl. weiter unten das Schlußkapitel des 4. Abschnittes S. 303 ff.
2) Vgl. S. 239.

Indessen diese Ursynthese des ursprünglichen Zeitbewußtseins (die nicht als eine aktive und diskrete Synthese zu denken ist) haben wir ausdrücklich mit der ihr zugehörigen Problematik ausgeschieden. Wir wollen jetzt also von Synthesen nicht im Rahmen dieses *Zeitbewußtseins*, sondern im Rahmen der *Zeit selbst* sprechen, der konkret erfüllten phänomenologischen Zeit, oder was dasselbe, von Synthesen der Erlebnisse schlechthin, genommen, wie wir sie bisher immer nahmen, als dauernde Einheiten, als ablaufende Vorgänge im Erlebnisstrome, der selbst nichts anderes ist als die erfüllte phänomenologische Zeit. Andererseits gehen wir auch nicht auf die allerdings sehr wichtigen *kontinuierlichen Synthesen* ein, wie solche z. B. wesentlich zu allem Raumdinglichkeit konstituierenden Bewußtsein gehören. Wir werden später ausreichende Gelegenheit finden, diese Synthesen genauer kennen zu lernen. Unser Interesse wenden wir vielmehr den *gegliederten Synthesen* zu, also den eigentümlichen Weisen, wie diskret abgesetzte Akte sich zu einer gegliederten Einheit, zu der eines synthetischen Aktes höherer Stufenordnung verbinden. Bei einer kontinuierlichen Synthese sprechen wir nicht von einem »Akte höherer Ordnung«[1], vielmehr gehört die Einheit (noetisch, wie noematisch und gegenständlich) derselben Ordnungsstufe zu wie das Geeinigte. Im übrigen ist leicht zu sehen, daß so manches Allgemeine, das wir im folgenden ausführen werden, in gleicher Weise für kontinuierliche, wie für gegliederte — *polythetische* — Synthesen zutrifft.

Beispiele von synthetischen Akten höherer Stufe bietet uns in der Willenssphäre das *beziehende Wollen* »um eines anderen willen«, ebenso im Kreise der *Gefühlsakte* das *beziehende Gefallen*, das Sich-freuen »*mit Rücksicht auf*«, oder, wie wir ebenfalls sagen, »um eines anderen willen«. Und so alle ähnlichen Aktvorkommnisse bei den verschiedenen Aktgattungen. Offenbar gehören auch alle *Akte der Bevorzugung* hierher.

Der näheren Betrachtung wollen wir eine andere, in gewisser Art universale Gruppe von Synthesen unterziehen. Sie umfaßt *kolligierende* (zusammennehmende), *disjungierende* (auf das »dies oder das« gehende), *explizierende*, *beziehende* Synthesen, überhaupt die ganze Reihe von Synthesen, die nach den reinen Formen der sich in ihnen konstituierenden synthetischen Gegenständlichkeiten die formal-ontologischen Formen bestimmen, und andererseits hinsichtlich des Baues der noematischen Gebilde

1) Vgl. »Philosophie d. Arithmetik«, S. 80 u. ö.

sich in den apophantischen *Bedeutungsformen der formalen Logik* (der durchaus noematisch gerichteten Logik der Sätze) widerspiegeln.

Die Beziehung auf die *formale* Ontologie und Logik deutet schon an, daß es sich da um eine wesensmäßig abgeschlossene Gruppe von Synthesen handelt, denen eine unbedingte Allgemeinheit möglicher Anwendung zukommt hinsichtlich der Arten zu verbindender Erlebnisse, die ihrerseits also auch beliebig komplexe noetische Einheiten sein dürfen.

§ 119. *Umwandlung polythetischer Akte in monothetische.*

Zunächst ist für *alle* Arten von gegliederten Synthesen, von polythetischen Akten, folgendes zu beachten:

Jedes synthetisch-einheitliche Bewußtsein, wie viele besondere Thesen und Synthesen ihm eingeordnet sein mögen, besitzt den ihm, als synthetisch-einheitlichem Bewußtsein, zugehörigen Gesamtgegenstand. Gesamtgegenstand heißt er gegenüber den Gegenständen, die zu den synthetischen Gliedern niederer oder höherer Stufe intentional gehören, sofern sie alle auch in der Weise der Fundierung zu ihm beitragen und sich ihm einordnen. Jede eigenartige sich abgrenzende Noese, mag sie auch eine unselbständige Schicht sein, trägt das ihre zur Konstitution des Gesamtgegenstandes bei; wie z. B. das Moment des Wertens, das unselbständig ist, da es in einem Sachbewußtsein notwendig fundiert ist, die gegenständliche Wertschicht, die der »Wertheit« konstituiert.

Solche neuen Schichten sind auch die spezifisch synthetischen der vorhin bezeichneten universellsten Bewußtseinssynthesen, d. h. all die Formen, die speziell aus dem synthetischen Bewußtsein als solchem stammen, also die Verbindungsformen und die an den Gliedern selbst (insofern sie in die Synthese einbezogene sind) haftenden synthetischen Formen.

Im synthetischen Bewußtsein, sagten wir, konstituiert sich ein synthetischer Gesamtgegenstand. Er ist aber darin in ganz anderem Sinne »gegenständlich« als das Konstituierte einer schlichten These. Das synthetische Bewußtsein, bzw. das reine Ich »in« ihm, richtet sich *vielstrahlig* auf das Gegenständliche, das schlicht thetische Bewußtsein in *einem* Strahl. So ist das synthetische Kolligieren ein »plurales« Bewußtsein, es wird eins und eins und eins zusammengenommen. Ebenso konstituiert sich in einem primitiven beziehenden Bewußtsein die Beziehung in einem zwiefachen Setzen. Und ähnlich überall.

Zu jeder solchen vielstrahligen (polythetischen) Konstitution synthetischer Gegenständlichkeiten – die ihrem Wesen nach »ursprünglich« nur synthetisch bewußt werden können – gehört die wesensgesetzliche Möglichkeit, das vielstrahlig Bewußte in ein schlicht in einem Strahl Bewußtes zu verwandeln, das im ersteren synthetisch Konstituierte sich in einem »monothetischen« Akte im spezifischen Sinne »gegenständlich zu machen«.

So wird die synthetisch konstituierte Kollektion im ausgezeichneten Sinne gegenständlich, sie wird zum Gegenstand einer schlichten doxischen Thesis in der Rückbeziehung einer schlichten Thesis auf die soeben ursprünglich konstituierte Kollektion, also in einer eigentümlichen noetischen Anknüpfung einer Thesis an die Synthesis. Mit anderen Worten: Das plurale Bewußtsein kann wesensmäßig übergeführt werden in ein singulares, das aus ihm die Vielheit als einen Gegenstand, als Einzelnes entnimmt; die Vielheit kann nun ihrerseits mit anderen Vielheiten und sonstigen Gegenständen verknüpft, zu ihnen in Beziehung gesetzt werden usw.

Die Sachlage ist offenbar dieselbe für das dem kolligierenden Bewußtsein ganz analog gebaute disjungierende und seine ontischen, bzw. noematischen Korrelate. Ebenso kann aus dem beziehenden Bewußtsein die synthetisch-ursprünglich konstituierte Beziehung in einer angeknüpften schlichten These entnommen und zum Gegenstand im ausgezeichneten Sinne gemacht, und als solcher mit anderen Beziehungen verglichen, überhaupt zum Subjekt von Prädikaten verwendet werden.

Dabei ist aber zu völliger Evidenz zu bringen, daß das schlicht Vergegenständlichte und das synthetisch Einheitliche wirklich dasselbe ist, und daß die nachkommende Thesis, bzw. Herausnehmung, dem synthetischen Bewußtsein nichts andichtet, sondern erfaßt, was dieses gibt. Evident ist freilich auch die wesentlich verschiedene Gegebenheitsweise.

In der Logik bekundet sich diese Gesetzmäßigkeit im Gesetz der »Nominalisierung«, wonach jedem Satz und jeder im Satz unterscheidbaren Partialform ein Nominale entspricht: dem Satze selbst, sagen wir »S ist p«, der nominale Daßsatz; z. B. an Subjektstelle neuer Sätze dem »ist p« das P-sein, der Relationsform »ähnlich« die Ähnlichkeit, der Pluralform die Mehrheit usw.[1]

1) Vgl. die ersten Versuche darüber in den »Log. Unters.« II, 5. Unters. § 34 bis 36, ferner § 49 d. 6. Unters. und überhaupt zur Lehre von der Synthesis den 2. Abschnitt dieser Untersuchung.

Die aus den »Nominalisierungen« entsprungenen Begriffe, ausschließlich durch die reinen Formen bestimmt gedacht, bilden formal-kategoriale Abwandlungen der Idee der Gegenständlichkeit überhaupt und liefern das fundamentale Begriffsmaterial der formalen Ontologie und darin beschlossen alle formal-mathematischen Disziplinen. Dieser Satz ist für das Verständnis des Verhältnisses der formalen Logik als Logik der Apophansis und der universellen formalen Ontologie von entscheidender Bedeutung.

§ 120. Positionalität und Neutralität in der Sphäre der Synthesen.

Alle eigentlichen Synthesen, und solche hatten wir beständig im Auge, bauen sich auf schlichte Thesen, das Wort in jenem allgemeinen Sinn verstanden, den wir oben fixiert haben, der alle »Intentionen«, alle »Aktcharaktere« umfaßt; und sie selbst sind Thesen, Thesen höherer Stufe.[1] Alle unsere Feststellungen über Aktualität und Inaktualität, über Neutralität und Positionalität übertragen sich darnach, wie keiner Ausführung bedarf, auf die Synthesen.

Eine nähere Untersuchung würde hier dagegen nötig sein, um festzustellen, in welchen verschiedenen Weisen sich die Positionalität und Neutralität der fundierenden Thesen zu derjenigen der fundierten Thesen verhält.

Allgemein und nicht nur für die speziellen fundierten Akte, die wir Synthesen nennen, ist es klar, daß man nicht ohne weiteres sagen kann, es setze eine positionale Thesis höherer Stufe lauter positionale Thesen in den niederen Stufen voraus. So ist ja eine aktuelle Wesenserschauung ein positionaler und nicht ein neutralisierter Akt, der in irgendwelchem exemplarisch anschauenden Bewußtsein fundiert ist, das seinerseits sehr wohl ein neutrales, ein Phantasiebewußtsein sein kann. Ähnliches gilt von einem ästhetischen Gefallen hinsichtlich des erscheinenden Gefallensobjekts, von einem positionalen Abbildungsbewußtsein hinsichtlich des abbildenden »Bildes«.

Betrachten wir nun die uns interessierende Gruppe von Synthesen, so erkennen wir sogleich, daß in ihr jede Synthese nach ihrem positionalen Charakter abhängig ist von dem der fundierenden Noesen; genauer, daß sie positional

1) Übrigens hat der Begriff der Synthese eine kaum schädliche Doppeldeutigkeit, indem er bald das volle synthetische Phänomen und bald den bloßen synthetischen »Aktcharakter«, die oberste These des Phänomens, bezeichnet.

ist (und es nur sein kann), wenn die sämtlichen Unterthesen positionale sind, und neutral, wenn sie es nicht sind.

Ein Kolligieren z. B. ist entweder wirklich Kolligieren oder Kolligieren im Modus des »gleichsam«, es ist wirklich oder neutralisiert thetisch. Im einen Falle sind die sämtlichen auf die einzelnen Kollektionsglieder bezogenen Akte wirkliche Thesen, im anderen Falle nicht. Ebenso verhält es sich mit allen übrigen Synthesen der sich in den logischen Syntaxen widerspiegelnden Klasse. Reine Neutralität kann für positionale Synthesen nie fungieren, sie muß zum mindesten die Umwandlung in »Ansätze« erfahren, etwa in hypothetische Vordersätze oder Nachsätze, in hypothetisch angesetzte Nominalien, wie z. B. »der Pseudo-Dionysius«, und was dergleichen mehr.

§ 121. Die doxischen Syntaxen in der Gemüts- und Willenssphäre.

Fragen wir nun, wie die Synthesen dieser Gruppe dazu kommen, sich in den syntaktischen Formen der Aussagesätze auszudrücken, welche die logische Formenlehre der Sätze systematisch entwickelt, so liegt die Antwort auf der Hand. Es sind eben, so wird man sagen, doxische Synthesen, oder wie wir in Erinnerung an die logisch-grammatischen Syntaxen, in denen sie sich ausprägen, auch sagen: doxische Syntaxen. Zum spezifischen Wesen der doxischen Akte gehören diese Syntaxen des »und«, bzw. die Pluralformen, die Syntaxen des »oder«, der beziehenden Setzung eines Prädikats auf dem Untergrunde einer Subjektsetzung usw. Daß »Glaube« und »Urteil« im logischen Sinne nahe zusammengehören (wenn man sie nicht geradezu identifizieren will), daß Glaubenssynthesen ihren »Ausdruck« finden in den Formen der Aussagesätze, das wird ja niemand bezweifeln. So richtig das auch ist, so ist doch einzusehen, daß die bezeichnete Auffassung nicht die ganze Wahrheit in sich begreift. Diese Synthesen des »und«, des »oder«, des »wenn« bzw. »weil« und »so«, kurz, die sich zunächst als doxisch gebenden Synthesen, sind gar nicht bloß doxische.

Es ist eine Grundtatsache[1], daß solche Synthesen auch zum eigenen Wesen der nicht-doxischen Thesen gehören, und zwar in folgendem Sinne.

1) Auf dieselbe stieß der Vf. (schon vor mehr als einem Jahrzehnt) bei dem Versuche, die Idee einer formalen Axiologie und Praktik als Analogon der formalen Logik zu realisieren.

Es gibt unzweifelhaft so etwas wie kollektive Freude, kollektives Gefallen, kollektives Wollen usw. Oder wie ich es auszudrücken pflege, es gibt neben dem doxischen »und« (dem logischen) auch ein axiologisches und praktisches »und«. Das gleiche gilt von dem »oder« und allen hierhergehörigen Synthesen. Zum Beispiel: die Mutter, die liebend auf ihre Kinderschar blickt, umfaßt in einem Akte der Liebe jedes Kind einzeln und alle zusammen. Die Einheit eines kollektiven Aktes der Liebe ist nicht eine Liebe und ein kollektives Vorstellen dazu, sei es auch als notwendige Unterlage der Liebe zugeordnet. Sondern das Lieben selbst ist kollektives, es ist ebenso vielstrahlig wie das ihm »unterliegende« Vorstellen und ev. plurale Urteilen. Wir dürfen geradezu von einem pluralen Lieben sprechen, genau in dem Sinne, wie von einem pluralen Vorstellen, bzw. Urteilen. Die syntaktischen Formen gehen in das Wesen der Gemütsakte selbst ein, nämlich in die ihnen spezifisch eigentümliche thetische Schicht. Das kann hier nicht für alle Synthesen durchgeführt werden, es genüge zur Andeutung das gegebene Beispiel.

Nun erinnern wir uns aber der oben untersuchten Wesensverschwisterung von doxischen Thesen und Thesen überhaupt. In jeder Thesis überhaupt liegt, nach dem, was sie z. B. als diese Liebesintention noematisch leistet, eine parallele doxische verborgen. Offenbar ist der Parallelismus zwischen den zur Sphäre der doxischen These gehörigen Syntaxen und den zu allen anderen Thesen gehörigen (der Parallelismus des doxischen »und«, »oder« usw. mit dem wertlichen und willentlichen) ein besonderer Fall derselben Wesensverschwisterung. Denn die synthetischen Gemütsakte – nämlich synthetisch hinsichtlich der hier erörterten syntaktischen Formen – konstituieren synthetische Gemütsgegenständlichkeiten, die durch entsprechende doxische Akte zu expliziter Objektivierung kommen. Die geliebte Kinderschar als Liebesobjekt ist ein Kollektivum; das sagt, in korrelativer Wendung des oben Ausgeführten, nicht nur ein sachliches Kollektivum und dazu eine Liebe, sondern ein Liebeskollektivum. Wie in noetischer Hinsicht ein vom Ich ausgehender Liebesstrahl sich in ein Bündel von Strahlen zerteilt, deren jeder auf ein Einzelobjekt geht, so verteilen sich auf das Liebeskollektivum als solches so viele noematische Liebescharaktere, als jeweils Gegenstände kolligiert sind, und es sind ebensoviel positionale Charaktere, die sich zur noematischen Einheit eines positionalen Charakters synthetisch verbinden.

Wir sehen, daß all diese syntaktischen Formen Parallelformen sind, d. h., daß sie sowohl den Gemütsakten selbst mit ihren spezifischen Gemütskomponenten und Gemütssynthesen zugehören, als auch den ihnen parallelen und mit ihnen wesenseinigen doxischen Positionalitäten, welche aus ihnen durch passende Blickwendungen auf die jeweiligen Unterstufen und Oberstufen herauszuholen sind. Natürlich überträgt sich das von der noetischen auf die noematische Sphäre. Das axiologische »und« birgt wesentlich ein doxisches in sich, jede axiologische syntaktische Form der hier betrachteten Gruppe eine logische: ganz so wie jedes schlichte noematische Korrelat ein »seiend« oder eine andere Seinsmodalität und als ihr Substrat die Form des »etwas« und die sonst ihr zugehörigen Formen in sich schließt. Jederzeit ist es Sache besonderer, wesensmöglicher Blickwendungen und mitbeschlossener thetischer oder synthetisch-doxischer Prozeduren, aus einem Gemütsakte, in dem wir sozusagen nur gemütvoll leben, also ohne die doxischen Potentialitäten zu aktualisieren — einen neuen Akt zu gestalten, in welchem die vorerst nur potentielle Gemütsgegenständlichkeit sich in eine aktuelle, doxisch und ev. ausdrücklich explizierte verwandelt. Es ist dabei möglich und im empirischen Leben sehr gewöhnlich, daß wir z. B. auf mehrere anschauliche Gegenstände hinsehen, sie doxisch setzend; daß wir dabei zugleich einen synthetischen Gemütsakt vollziehen; etwa eine Einheit kollektiven Gefallens, oder die eines herauswählenden Gemütsaktes, eines bevorzugenden Gefallens, eines hintansetzenden Mißfallens; während wir gar nicht dazu übergehen, das ganze Phänomen doxisch zu wenden. Wir tun es aber, wenn wir eine Aussage machen, z. B. über unser Gefallen an der Mehrheit oder an Einem aus der Mehrheit, über die Vorzüglichkeit des einen gegenüber den anderen u. dgl.

Es braucht nicht betont zu werden, wie wichtig die sorgfältige Durchführung solcher Analysen für die Erkenntnis des Wesens axiologischer und praktischer Gegenständlichkeiten, Bedeutungen und Bewußtseinsweisen ist, also für die Probleme des »Ursprungs« der ethischen, ästhetischen und der ihnen sonst wesensverwandten Begriffe und Erkenntnisse.

Da es hier eigentlich nicht unsere Aufgabe ist, phänomenologische Probleme zu lösen, sondern die Hauptprobleme der Phänomenologie wissenschaftlich herauszuarbeiten, bzw. die mit ihnen zusammenhängenden Untersuchungsrichtungen vorzuzeichnen, muß es für uns genug sein, die Sachen soweit geführt zu haben.

§ 122. Vollzugsmodi der artikulierten Synthesen. »Thema«.

Zum Reiche der Thesen und Synthesen gehört eine wichtige Gruppe von allgemeinen Modifikationen, deren kurz andeutende Besprechung wir am besten hier gleich anschließen.

Eine Synthese kann Schritt für Schritt vollzogen sein, sie wird, sie entsteht in ursprünglicher Produktion. Diese Originarität des Werdens im Bewußtseinsstrom ist eine ganz eigentümliche. Die These und Synthese wird, indem das reine Ich den Schritt und jeden neuen Schritt aktuell tut; es selbst lebt in dem Schritte und »tritt« mit ihm »auf«. Das Setzen, Daraufhinsetzen, Voraus- und Nachsetzen usw. ist seine freie Spontaneität und Aktivität; es lebt in den Thesen nicht als passives Darinnensein, sondern sie sind Ausstrahlungen aus ihm als einer Urquelle von Erzeugungen. Jede Thesis beginnt mit einem Einsatzpunkt, mit einer punktuellen Ursprungssetzung; so die erste Thesis, wie jede weitere im Zusammenhange der Synthesis. Dieses »Einsetzen« gehört eben zur Thesis als solcher, als ein merkwürdiger Modus ursprünglicher Aktualität. Es ist so etwas wie das fiat, wie der Einsatzpunkt des Wollens und Handelns.

Doch darf man Allgemeines und Besonderes nicht verwechseln. Das spontane Sich-entschließen, das willentliche, ausführende Tun ist ein Akt neben anderen Akten; seine Synthesen sind besondere Synthesen unter anderen. Aber jeder Akt, welcher Art immer, kann in diesem Spontaneitätsmodus des sozusagen schöpferischen Anfangs anheben, in dem das reine Ich seinen Auftritt als Subjekt der Spontaneität hat.

Dieser Modus des Einsetzens geht sofort und nach einer Wesensnotwendigkeit in einen anderen Modus über. Zum Beispiel das wahrnehmende Erfassen, Ergreifen wandelt sich alsbald und bruchlos in das »im Griff haben«.

Eine abermals neue modale Änderung schließt sich an, wenn die Thesis bloßer Schritt für eine Synthesis war, wenn das reine Ich einen neuen Schritt vollzieht, und wenn es nun in der durchgehenden Einheit des synthetischen Bewußtseins, was es soeben im Griffe hatte, »noch« im Griffe »behält«: das neue thematische Objekt erfassend, oder vielmehr ein neues Glied des Gesamtthemas als primäres Thema erfassend, aber das vorher gefaßte Glied, als zum selben Gesamtthema gehörig, noch haltend. Zum Beispiel kolligierend lasse ich das soeben wahrnehmend Erfaßte nicht fahren, indem ich den erfassenden Blick dem neuen Objekte zuwende. Einen

Beweis vollziehend, durchlaufe ich die Prämissengedanken in Schritten; keinen synthetischen Schritt gebe ich preis, was ich gewonnen habe, verliere ich nicht aus dem Griff, aber der Aktualitätsmodus hat sich mit dem Vollzuge der neuen thematischen Uraktualität wesentlich geändert.

Es handelt sich dabei zwar auch, doch keineswegs bloß um Verdunkelungen. Vielmehr stellen die Unterschiede, die wir soeben zu beschreiben versuchten, gegenüber den Unterschieden der Klarheit und Unklarheit eine völlig neue Dimension dar, obschon beiderlei Unterschiede sich so eng verflechten.

Wir beachten ferner, daß diese neuen Unterschiede, nicht minder als die der Klarheit und als alle sonstigen intentionalen Unterschiede, unter dem Gesetz der Korrelation von Noesis und Noema stehen. Wieder entsprechen also den noetischen Aktualitätsmodifikationen der hierher gehörigen Art noematische. D. h. die Gegebenheitsweise des in den Wandlungen der Thesis, bzw. den Schritten der Synthesis »Vermeinten als solchen« ändert sich, und man kann diese Änderungen an dem jeweiligen noematischen Gehalt selbst aufweisen und an ihm als eine eigene Schicht zur Abhebung bringen.

Wenn sich in dieser Weise der Aktualitätsmodus (noematisch gesprochen, der Gegebenheitsmodus) — von den fließend-kontinuierlichen Änderungen abgesehen — nach gewissen diskreten Typen notwendig wandelt, so verbleibt doch immerfort durch die Wandlungen hindurch ein wesentlich Gemeinsames. Noematisch bleibt ein Was als identischer Sinn erhalten; auf noetischer Seite das Korrelat dieses Sinnes, ferner die ganze Form der Artikulation nach Thesen und Synthesen.

Nun ergibt sich aber eine neue Wesensmodifikation. Das reine Ich kann sich aus den Thesen ganz zurückziehen, es entläßt die thetischen Korrelate aus seinem »Griff«: es »wendet sich einem anderen Thema zu«. Was soeben noch sein Thema (theoretisches, axiologisches usw.) war mit all seinen, wenn auch mehr oder minder verdunkelten Artikulationen, ist nicht aus dem Bewußtsein verschwunden, es ist noch bewußt, aber nicht mehr im thematischen Griff.

Das gilt auch für vereinzelte Thesen, wie für Glieder von Synthesen. Ich denke soeben nach, ein Pfiff von der Straße her lenkt mich momentan von meinem Thema (hier einem Denkthema) ab. Ein Augenblick der Zuwendung zum Schall, aber alsbald Rückkehr zum alten Thema. Die Schallerfassung ist nicht ausgelöscht, der Pfiff ist noch modifiziert bewußt, aber nicht mehr im geistigen Griff. Er gehört nicht zum Thema — auch nicht zu einem parallelen Thema.

Man bemerkt, daß diese Möglichkeit gleichzeitiger, sich ev. durchsetzender und »störender« Themata und thematischer Synthesen noch auf weitere mögliche Modifikationen hinweist; wie denn der Titel »Thema«, bezogen auf alle Grundarten von Akten und Aktsynthesen, ein wichtiges Thema phänomenologischer Analysen ausmacht.

§ 123. Verworrenheit und Deutlichkeit als Vollzugsmodi synthetischer Akte.

Betrachten wir nun noch Modalitäten des Vollzuges, die sozusagen in umgekehrter Richtung vom bevorzugten Modus urquellender Aktualität liegen. Ein Gedanke, einfach oder mit mannigfaltigen Thesen ausgestattet, kann als »verworrener« Gedanke auftauchen. Er gibt sich dabei wie eine schlichte Vorstellung ohne jede aktuell-thetische Artikulation. Wir erinnern uns etwa eines Beweises, einer Theorie, eines Gespräches — es »fällt uns ein«. Dabei sind wir ihm zunächst gar nicht zugewendet, es taucht im »Hintergrund« auf. Dann richtet sich ein Ichblick einstrahlig darauf, in einem ungegliederten Griff die betreffende noematische Gegenständlichkeit erfassend. Nun kann ein neuer Prozeß ansetzen, die verworrene Wiedererinnerung geht in deutliche und klare über: Schritt für Schritt erinnern wir uns des Beweisganges, wir erzeugen die Beweisthesen und Synthesen »wieder«, wir durchlaufen die Stadien des gestrigen Gesprächs »wieder« u. dgl. Natürlich ist solche Reproduktion in der Weise der Wiedererinnerung, der Wiedererzeugung der »früheren« originären Erzeugungen etwas Außerwesentliches. Wir haben etwa einen neuen theoretischen Einfall für die Durchführung einer komplizierten Theorie erst verworren-einheitlich, dann in freitätig vollzogenen Schritten zur Entfaltung gebracht und in synthetische Aktualitäten verwandelt. All das Angedeutete ist selbstverständlich in gleicher Weise auf alle Aktarten zu beziehen.

Dieser wichtige Unterschied zwischen Verworrenheit und Deutlichkeit spielt in der Phänomenologie der weiterhin zu besprechenden »Ausdrücke«, ausdrücklichen Vorstellungen, Urteile, Gemütsakte usw. eine wichtige Rolle. Man denke nur an die Art, wie wir die immer schon sehr komplexen synthetischen Gebilde, die den »Gedankeninhalt« unserer jeweiligen Lektüre ausmachen, zu erfassen pflegen und überlege, was im Verständnis des Gelesenen hinsichtlich dieser sog. gedanklichen Unterlage der Ausdrücke zu wirklich originärer Aktualisierung kommt.

§ 124. Die noetisch-noematische Schicht des »Logos«. Bedeuten und Bedeutung.

Mit allen bisher betrachteten Akten verweben sich die ausdrückenden, die in dem spezifischen Sinne »logischen« Aktschichten, bei denen nicht minder der Parallelismus von Noesis und Noema einleuchtend zu machen ist. Die allgemeine und unvermeidliche Zweideutigkeit der Redeweisen, welche durch diesen Parallelismus bedingt ist und sich überall wirksam zeigt, wo die einschlägigen Verhältnisse zur Sprache kommen, tut es natürlich auch in der Rede von Ausdruck und Bedeutung. Die Zweideutigkeit ist nur gefährlich, solange man sie nicht als solche erkennt, bzw. die parallelen Strukturen nicht gesondert hat. Ist das aber geschehen, so haben wir nur dafür Sorge zu tragen, daß es jeweils außer Zweifel ist, auf welche der Strukturen die Reden bezogen sein sollen.

Wir knüpfen an die bekannte Unterscheidung zwischen der sinnlichen, sozusagen leiblichen Seite des Ausdruckes und seiner unsinnlichen, »geistigen« Seite an. Auf die nähere Erörterung der ersteren brauchen wir nicht einzugehen; ebenso nicht auf die Weise der Einigung beider Seiten. Selbstverständlich sind auch damit Titel für nicht unwichtige phänomenologische Probleme bezeichnet.

Wir blicken ausschließlich auf »Bedeuten« und »Bedeutung« hin. Ursprünglich haben diese Worte nur Beziehung auf die sprachliche Sphäre, auf die des »Ausdrückens«. Es ist aber nahezu unvermeidlich und zugleich ein wichtiger Erkenntnisschritt, die Bedeutung dieser Worte zu erweitern und passend zu modifizieren, wodurch sie in gewisser Art auf die ganze noetisch-noematische Sphäre Anwendung findet: also auf alle Akte, mögen diese nun mit ausdrückenden Akten verflochten sein oder nicht.[1] So haben auch wir immerfort von »Sinn« — ein Wort, das doch im allgemeinen gleichwertig mit »Bedeutung« gebraucht wird — bei allen intentionalen Erlebnissen gesprochen. Der Deutlichkeit halber wollen wir das Wort Bedeutung für den alten Begriff bevorzugen und insbesondere in der komplexen Rede »logische« oder »ausdrückende« Bedeutung. Das Wort Sinn gebrauchen wir nach wie vor in der umfassenderen Weite.

Es stehe, um an ein Beispiel anzuknüpfen, in der Wahrnehmung ein Gegenstand da, mit einem bestimmten Sinn, in der bestimmten Fülle monothetisch gesetzt. Wir vollziehen, wie sich dergleichen normalerweise an die erste, schlichte Wahrnehmungserfassung ohne weiteres anzuschließen pflegt, ein Explizieren des Gegebenen und ein beziehendes In-eins-setzen der herausgehobenen Teile oder Momente: etwa nach dem Schema »Dies ist weiß«. Dieser Prozeß erfordert nicht das mindeste von »Ausdruck«, weder von Ausdruck im Sinne von Wortlaut, noch von dergleichen wie Wortbedeuten, welch letzteres hier ja auch unabhängig vom Wortlaut (wie wenn dieser »vergessen« wäre) vorhanden sein kann. Haben wir aber »gedacht« oder ausgesagt: »Dies ist weiß«, so ist eine neue Schicht mit da, einig mit dem rein wahrnehmungsmäßig »Gemeinten als solchem«. In dieser Weise ist auch jedes Erinnerte, Phantasierte als solches explizierbar und ausdrückbar. Jedes »Gemeinte als solches«, jede Meinung im noematischen Sinn (und zwar als noematischer Kern) eines beliebigen Aktes ist ausdrückbar durch »Bedeutungen«. Allgemein setzen wir also an:

Logische Bedeutung ist ein Ausdruck.

Der Wortlaut kann Ausdruck nur heißen, weil die ihm zugehörige Bedeutung ausdrückt; in ihr liegt das Ausdrücken ursprünglich. »Ausdruck« ist eine merkwürdige Form, die sich allem »Sinne« (dem noematischen »Kern«) anpassen läßt und ihn in das Reich des »Logos«, des Begrifflichen und damit des »Allgemeinen« erhebt.

Dabei sind die letzten Worte in einer ganz bestimmten Bedeutung verstanden, die von anderen Bedeutungen dieser Worte zu scheiden ist. Überhaupt ist mit dem soeben Angedeuteten ein großes Thema phänomenologischer Analysen bezeichnet, die für die Wesensklärung des logischen Denkens und seiner Korrelate grundlegend sind. In noetischer Hinsicht soll unter dem Titel »Ausdrücken« eine besondere Aktschicht bezeichnet sein, der alle übrigen Akte eigenartig anzupassen und mit der sie merkwürdig zu verschmelzen sind, eben so, daß sich jeder noematische Aktsinn und folglich die in ihm liegende Beziehung auf Gegenständlichkeit im Noematischen des Ausdrückens »begrifflich« ausprägt. Ein eigentümliches intentionales Medium liegt vor, das seinem Wesen nach die Auszeichnung hat, jede andere Intentionalität nach Form und Inhalt sozusagen widerzuspiegeln, in eigener Farbengebung abzubilden und ihr dabei seine eigene Form der »Begrifflichkeit« einzubilden. Doch sind diese sich aufdrängenden Reden vom Spiegeln oder Abbilden mit Vorsicht aufzunehmen, da die ihre Anwendung vermittelnde Bildlichkeit leicht irreführen könnte.

1) Vgl. in dieser Hinsicht die »Philosophie der Arithmetik« S. 28f., wo schon zwischen »psychologischer Beschreibung eines Phänomens« und der »Angabe seiner Bedeutung« unterschieden und von einem »logischen Inhalt« gegenüber dem psychologischen gesprochen wird.

Außerordentlich schwierige Probleme knüpfen sich an die zu den Titeln Bedeuten und Bedeutung gehörigen Phänomene.[1] Da jede Wissenschaft nach ihrem theoretischen Gehalt, nach allem, was in ihr »Lehre« ist (Lehrsatz, Beweis, Theorie), sich im spezifisch »logischen« Medium, in dem des Ausdruckes objektiviert, so sind die Probleme von Ausdruck und Bedeutung für den von allgemein logischen Interessen geleiteten Philosophen und Psychologen die nächsten, und sie sind dann auch die ersten, welche überhaupt, sobald man ihnen ernstlich auf den Grund zu kommen sucht, zu phänomenologischen Wesensforschungen hindrängen.[2] Man wird von da aus zu den Fragen geführt, wie das »Ausdrücken« von »Ausgedrücktem« zu verstehen sei, wie ausdrückliche Erlebnisse zu nicht ausdrücklichen stehen, und was die letzteren im hinzutretenden Ausdrücken erfahren: man wird sich auf deren »Intentionalität« verwiesen finden, auf den ihnen »immanenten Sinn«, auf »Materie« und Qualität (d. i. Aktcharakter der Thesis); auf die Unterscheidung dieses Sinnes und dieser Wesensmomente, die im Vor-Ausdrücklichen liegen, von der Bedeutung des ausdrückenden Phänomens selbst und den ihr eigenen Momenten usw. Man ersieht noch vielfach aus der heutigen Literatur, wie wenig die großen Probleme, die hier angedeutet sind, nach ihrem vollen tiefliegenden Sinn gewürdigt zu werden pflegen.

Die Schicht des Ausdruckes ist — das macht ihre Eigentümlichkeit aus — abgesehen davon, daß sie allen anderen Intentionalien eben Ausdruck verleiht, nicht produktiv. Oder wenn man will: *Ihre Produktivität, ihre noematische Leistung, erschöpft sich im Ausdrücken und der mit diesem neu hereinkommenden Form des Begrifflichen.*

Dabei ist die ausdrückende Schicht mit der Ausdruck erfahrenden dem thetischen Charakter nach vollkommen wesenseinig, und sie nimmt in der Deckung so sehr deren Wesen in sich auf, daß wir das ausdrückliche Vorstellen eben selbst Vorstellen, das ausdrückliche Glauben, Vermuten, Zweifeln selbst und als Ganzes Glauben, Vermuten, Zweifeln nennen; desgleichen das ausdrückliche Wünschen oder Wollen, eben Wünschen, Wollen. Daß auch der Unterschied

1) Wie man aus dem II. Bande der »Log. Unters.« ersieht, in dem sie ein Hauptthema bilden.

2) In der Tat war das der Weg, auf dem die »Log. Unters.« in die Phänomenologie einzudringen strebten. Ein zweiter Weg von der Gegenseite her, nämlich vonseiten der Erfahrung und der sinnlichen Gegebenheiten, den der Vf. seit Anfang der 90er Jahre ebenfalls verfolgte, kam in jenem Werke nicht zu vollem Ausdrucke.

zwischen Positionalität und Neutralität in das Ausdrückliche übergeht, ist einleuchtend, und wir haben es oben schon erwähnt. *Die ausdrückende Schicht kann nicht eine anders qualifizierte positionale oder neutrale Thesis haben als die Ausdruck erfahrende*, und in der Deckung finden wir nicht zwei zu scheidende Thesen, sondern *nur eine Thesis*.

Die volle Aufklärung der hierhergehörigen Strukturen macht erhebliche Schwierigkeiten. Schon die Anerkenntnis, daß wirklich nach Abstraktion von der sinnlichen Wortlautschicht noch eine Schichtung der Art vorliege, die wir hier vorausgesetzt, also in jedem Falle — selbst in dem eines noch so unklaren, leeren, bloß verbalen Denkens — eine Schicht ausdrückenden Bedeutens und eine Unterschicht von Ausgedrücktem, ist nicht leicht und erst recht nicht das Verständnis der Wesenszusammenhänge dieser Schichtungen. Denn dem Bild von einer Schichtung darf nicht zuviel zugemutet werden, der Ausdruck ist nicht so etwas wie ein übergelagerter Lack, oder wie ein darübergezogenes Kleid; er ist eine geistige Formung, die an der intentionalen Unterschicht neue intentionale Funktionen übt und von ihr korrelativ intentionale Funktionen erfährt. Was dieses neue Bild wieder besagt, das muß an den Phänomenen selbst und an allen ihren wesentlichen Modifikationen studiert werden. Insbesondere wichtig ist das Verständnis der verschiedenen Sorten von »Allgemeinheit«, die da auftreten: einerseits diejenige, die zu jedem Ausdruck und Ausdrucksmoment, auch zum unselbständigen »ist«, »nicht«, »und«, »wenn« usw. gehört; andererseits die Allgemeinheit der »allgemeinen Namen« wie »Mensch«, gegenüber den Eigennamen wie »Bruno«; wieder diejenige, die zu einem in sich syntaktisch formlosen Wesen gehört im Vergleich mit den eben berührten und verschiedenen Allgemeinheiten der Bedeutung.

§ 125. *Die Vollzugsmodalitäten in der logisch-ausdrücklichen Sphäre und die Methode der Klärung.*

Offenbar ist für die Aufklärung der angedeuteten Schwierigkeiten besondere Rücksicht zu nehmen auf die oben[1] behandelten Unterschiede der Aktualitätsmodi: der Modalitäten des Aktvollzuges, die wie alle Thesen und Synthesen, so auch die ausdrücklichen angehen. Dies aber in *doppelter Weise*. Einerseits betreffen sie die Bedeutungsschicht, die spezifisch logische selbst, andererseits die fundierenden Unterschichten.

1) Vgl. oben § 122, S. 253f.

Bei einer Lektüre können wir jede Bedeutung artikuliert und freitätig vollziehen, können dabei in der vorgezeichneten Art Bedeutungen mit Bedeutungen synthetisch verknüpfen. Wir gewinnen in diesem Vollzuge der Bedeutungsakte im Modus eigentlicher Erzeugung vollkommene Deutlichkeit des »logischen« Verständnisses.

Diese Deutlichkeit kann in Verworrenheiten all der oben beschriebenen Modi übergehen: Der soeben gelesene Satz sinkt ins Dunkel, verliert seine lebendige Artikulation, er hört auf unser »Thema«, »noch im Griff« zu sein.

Solche Deutlichkeit und Verworrenheit ist aber zu scheiden von derjenigen, welche die ausgedrückten Unterschichten angeht. Ein deutliches Wort- und Satzverständnis (bzw. ein deutlicher, artikulierter Vollzug der Akte des Aussagens) verträgt sich mit der Verworrenheit der Unterlagen. Diese Verworrenheit besagt nicht bloß Unklarheit, obschon sie das auch besagt. Die Unterschicht kann ein verworren Einheitliches sein (und ist es zumeist), das seine Artikulation nicht in sich selbst aktuell trägt, sondern der bloßen Anpassung der wirklich artikuliert und in ursprünglicher Aktualität vollzogenen Schicht des logischen Ausdruckes verdankt.

Das hat eine höchst wichtige methodologische Bedeutung. Wir werden darauf aufmerksam, daß unsere früheren Erörterungen über die Methode der Klärung[1] mit Rücksicht auf die Aussage, die das Lebenselement der Wissenschaft ist, wesentlicher Ergänzungen bedürfen. Was not tut, um vom verworrenen Denken zum eigentlichen und vollexpliziten Erkennen, zum deutlichen und zugleich klaren Vollzug der Denkakte zu kommen, ist nun leicht bezeichnet: Zunächst sind alle »logischen« Akte (die des Bedeutens), soweit sie noch im Modus der Verworrenheit vollzogen waren, in den Modus der originären spontanen Aktualität überzuführen, also es ist vollkommene logische Deutlichkeit herzustellen. Nun ist aber auch das Analoge in der gründenden Unterschicht zu leisten, alles Unlebendige in Lebendiges, alle Verworrenheit in Deutlichkeit, aber auch alle Unanschaulichkeit in Anschaulichkeit zu verwandeln. Erst wenn wir diese Arbeit in der Unterschicht vollziehen, tritt — falls nicht in ihr sichtlich werdende Unverträglichkeiten weitere Arbeit überflüssig machen — die früher beschriebene Methode in Aktion; wobei in Rechnung zu ziehen ist, daß sich der Begriff der Anschauung, des klaren Bewußtseins von den monothetischen auf die synthetischen Akte überträgt.

1) Vgl. § 67, S. 125.

Im übrigen kommt es, wie eine tiefere Analyse zeigt, auf die Art der Evidenz an, die da jeweils gewonnen werden soll, bzw. auf die Schicht, der sie zugewendet ist. Alle auf rein-logische Verhältnisse, auf Wesenszusammenhange noematischer Bedeutungen bezüglichen Evidenzen — also diejenigen, die wir von den Grundgesetzen der formalen Logik gewinnen — erfordern eben die Gegebenheit der Bedeutungen, nämlich die Gegebenheit der ausdrückenden Sätze der Formen, die das betreffende Bedeutungsgesetz vorschreibt. Die Unselbständigkeit der Bedeutungen bringt es mit sich, daß die die Evidenz des Gesetzes vermittelnde Exemplifikation der logischen Wesensgebilde auch Unterschichten mit sich führt, und zwar diejenigen, welche logischen Ausdruck erfahren; aber diese Unterschichten brauchen nicht zur Klarheit gebracht zu werden, wenn es sich um eine rein-logische Einsicht handelt. In entsprechender Modifikation gilt das für alle angewandt-logischen »analytischen« Erkenntnisse.

§ 126. Vollständigkeit und Allgemeinheit des Ausdrucks

Hervorzuheben ist ferner der Unterschied zwischen vollständigem und unvollständigem Ausdruck.[1] Die Einheit von Ausdrückendem und Ausgedrücktem im Phänomen ist zwar die einer gewissen Deckung, aber es braucht die Oberschicht nicht über die ganze Unterschicht ausdrückend zu reichen. Der Ausdruck ist vollständig, wenn er alle synthetischen Formen und Materien der Unterschicht begrifflich-bedeutungsmäßig ausprägt; unvollständig, wenn er es nur partiell tut: wie wenn wir im Hinblick auf einen komplexen Vorgang, etwa das Einfahren des Wagens, der die lang erwarteten Gäste bringt, in das Haus rufen: der Wagen! die Gäste! — Selbstverständlich kreuzt sich dieser Unterschied der Vollständigkeit mit dem relativer Klarheit und Deutlichkeit.

Eine total andere Unvollständigkeit, als die soeben besprochene, ist diejenige, die zum Wesen des Ausdrucks als solchen gehört, nämlich zu seiner Allgemeinheit. Das »möge« drückt allgemein den Wunsch, die Befehlsform den Befehl, das »dürfte« die Vermutung, bzw. das Vermutliche als solches aus usw. Alles näher Bestimmende in der Einheit des Ausdrucks ist selbst wieder allgemein ausgedrückt. Im Sinne der zum Wesen des Ausdrückens gehörigen Allgemeinheit liegt es, daß nie alle Besonderungen des Ausgedrückten

1) Vgl. »Log. Unters.«, Bd. II, 4. Unters., § 6 ff.

sich im Ausdruck reflektieren können. Die Schicht des Bedeutens ist nicht, und prinzipiell nicht, eine Art Reduplikation der Unterschicht. Ganze Dimensionen der Variabilität in der letzteren treten überhaupt nicht in das ausdrückende Bedeuten ein, sie, bzw. ihre Korrelate »drücken sich« ja überhaupt nicht »aus«: so die Modifikationen der relativen Klarheit und Deutlichkeit, die attentionalen Modifikationen usw. Aber auch in dem, was der besondere Sinn der Rede von Ausdruck andeutet, bestehen wesentliche Unterschiede, so hinsichtlich der Art, wie die synthetischen Formen und die synthetischen Stoffe Ausdruck finden.

Hinzuweisen ist hier auch auf die »Unselbständigkeit« aller Formbedeutungen und aller »synkategorematischen« Bedeutungen überhaupt. Das vereinzelte »und«, »wenn«, der vereinzelte Genitiv »des Himmels« ist verständlich, und doch unselbständig, ergänzungsbedürftig. Es ist hier die Frage, was diese Ergänzungsbedürftigkeit besagt, was sie hinsichtlich der beiden Schichten und mit Rücksicht auf die Möglichkeiten unvollständigen Bedeutens besagt.[1]

§ 127. Ausdruck der Urteile und Ausdruck der Gemütsnoemen.

In all diesen Punkten muß Klarheit sein, wenn eines der ältesten und schwierigsten Probleme der Bedeutungssphäre gelöst werden soll, das bisher, eben in Ermangelung der erforderlichen phänomenologischen Einsichten, ohne Lösung verblieben ist: das Problem, wie sich das Aussagen als Ausdruck des Urteilens zu den Ausdrücken sonstiger Akte verhalte. Wir haben ausdrückliche Prädikationen, in denen ein »So ist es!« zum Ausdrucke kommt. Wir haben ausdrückliche Vermutungen, Fragen, Zweifel, ausdrückliche Wünsche, Befehle usw. Sprachlich bieten sich hier zum Teil eigentümlich gebaute, aber zweideutig zu interpretierende Sätzeformen dar: den Aussagesätzen reihen sich Fragesätze, Vermutungssätze, Wunsch-, Befehlssätze usw. an. Der ursprüngliche Streit bezog sich darauf, ob es sich dabei, vom grammatischen Wortlaut und seinen historischen Formen abgesehen, um gleichgeordnete Bedeutungsarten handle, oder ob nicht all diese Sätze ihrer Bedeutung nach in Wahrheit Aussagesätze sind. Im letzteren Falle würden somit alle zugehörigen Aktgebilde, z. B. solche der Gemütssphäre, die in sich selbst keine Urteilsakte sind, nur auf dem Umwege über ein in ihnen fundiertes Urteilen zum »Ausdruck« kommen können.

1) Vgl. a. a. O. § 5, S. 296 bis 307.

Doch ist die ganze Beziehung des Problems auf die Akte, die Noesen, unzureichend, und das beständige Übersehen der Noemata, auf die gerade bei solchen Bedeutungsreflexionen der Blick gerichtet ist, dem Verständnis der Sachen hinderlich. Überhaupt bedarf es, um hier nur zu den korrekten Problemstellungen durchdringen zu können, der Rücksichtnahme auf die verschiedenen von uns aufgewiesenen Strukturen: der allgemeinen Erkenntnis der noetischen und noematischen Korrelation als einer durch alle Intentionalien, durch alle thetischen und synthetischen Schichten hindurchgehenden; desgleichen der Scheidung der logischen Bedeutungsschicht von der durch sie auszudrückenden Unterschicht; ferner der Einsicht in die hier, wie sonst in der intentionalen Sphäre, wesensmöglichen Reflexionsrichtungen und Richtungen von Modifikationen; speziell aber bedarf es der Einsicht in die Arten, wie jedes Bewußtsein in ein Urteilsbewußtsein überzuführen ist, wie aus jedem Bewußtsein Sachverhalte noetischer und noematischer Art herauszuholen sind. Das Radikalproblem, auf das wir schließlich zurückgeführt werden, ist, wie aus dem Zusammenhang der ganzen letzten Reihen von Problemanalysen hervorgeht, so zu fassen:

Ist das Medium des ausdrückenden Bedeutens, dieses eigentümliche Medium des Logos, ein spezifisch doxisches? Deckt es sich in der Anpassung des Bedeutens an das Bedeutete nicht mit dem in aller Positionalität selbst liegenden Doxischen?

Natürlich würde das nicht ausschließen, daß es mehrerlei Weisen des Ausdrucks, sagen wir von Gemütserlebnissen, gäbe. Eine einzige davon wäre die direkte, nämlich schlichter Ausdruck des Erlebnisses (bzw. für den korrelativen Sinn der Rede von Ausdruck: seines Noema) durch unmittelbare Anpassung eines gegliederten Ausdrucks an das gegliederte Gemütserlebnis, wobei Doxisches sich mit Doxischem deckte. Die dem Gemütserlebnis nach allen Komponenten innewohnende doxische Form würde es also sein, welche die Anpaßbarkeit des Ausdrucks, als eines ausschließlich doxothetischen Erlebnisses, an das Gemütserlebnis ermöglichte, das als solches und nach allen seinen Gliedern mehrfach thetisch, darunter aber notwendig auch doxothetisch ist.

Genauer gesprochen, käme dieser direkte Ausdruck, wenn er treuer und vollständiger sein soll, nur den doxisch nichtmodalisierten Erlebnissen zu. Bin ich im Wünschen nicht gewiß, dann ist es nicht korrekt, wenn ich in direkter Anpassung sage: Möge S p sein. Denn alles Ausdrücken ist im Sinne der zugrunde gelegten

Auffassung ein doxischer Akt im prägnanten Sinne, d. i. eine Glaubensgewißheit.[1] Er kann also nur Gewißheiten (z. B. Wunsch-, Willensgewißheiten) ausdrücken. Der Ausdruck ist in derartigen Fällen nur indirekt als getreuer zu leisten, etwa in der Form: »Vielleicht möge S p sein«. Sowie Modalitäten auftreten, ist auf die in ihnen sozusagen verborgen liegenden doxischen Thesen mit geänderter thetischer Materie zu rekurrieren, um einen möglichst angepaßten Ausdruck zu gewinnen.

Lassen wir diese Auffassung als richtige gelten, so wäre ergänzend noch auszuführen:

Allzeit gibt es mehrfache Möglichkeiten indirekter Ausdrücke mit »Umwegen«. Zum Wesen jeder Gegenständlichkeit als solcher, mag sie durch welche Akte immer, schlichte oder vielfach und synthetisch fundierte, konstituiert sein, gehören vielerlei Möglichkeiten der beziehenden Explikation; also können sich an jeden Akt, z. B. einen Wunschakt, verschiedene auf ihn, auf seine noematische Gegenständlichkeit, auf sein gesamtes Noema bezogenen Akte anschließen, Zusammenhänge von Subjektthesen, daraufgesetzten Prädikatthesen, in denen etwa das im ursprünglichen Akte Wunschvermeinte urteilsmäßig entfaltet und dementsprechend ausgedrückt wird. Der Ausdruck ist dann nicht dem ursprünglichen Phänomen, sondern dem aus ihm hergeleiteten prädikativen direkt angepaßt.

Dabei ist immer zu beachten, daß explikative oder analytische Synthesis (Urteil vor dem begrifflich-bedeutungsmäßigen Ausdruck), andererseits Aussage oder Urteil im gewöhnlichen Sinn und schließlich Doxa (belief) wohl zu sondernde Sachen sind. Was man »Urteilstheorie« nennt, ist ein arg Vieldeutiges. Wesensklärung der Idee der Doxa ist etwas anderes als diejenige der Aussage oder der Explikationen.[2]

---

1) Man darf nicht sagen, ein Ausdrücken drücke einen doxischen Akt aus: wenn man, wie wir es hier überall tun, unter dem Ausdrücken das Bedeuten selbst versteht. Bezieht man aber die Rede vom Ausdrücken auf den Wortlaut, so könnte man in der fraglichen Weise sehr wohl sprechen, doch der Sinn wäre dann völlig geändert.

2) Man vgl. zu diesem ganzen Paragraphen das Schlußkapitel der 6. Unters., »Log Unters.« II. Man sieht, daß der Vf. inzwischen nicht stehengeblieben ist, daß sich aber trotz manchem Anfechtbaren und Unausgereiften die dortigen Analysen in der fortschrittlichen Richtung bewegen. Dieselben sind mehrfach bestritten worden, jedoch ohne wirkliches Eingehen auf die neuen Gedankenmotive und Problemfassungen, die dort versucht worden sind.

Vierter Abschnitt.

VERNUNFT UND WIRKLICHKEIT.

Erstes Kapitel.

Der noematische Sinn und die Beziehung auf den Gegenstand.

§ 128. Einleitung.

Die phänomenologischen Wanderungen des letzten Kapitels haben uns so ziemlich in alle intentionalen Sphären geführt. Überall stießen wir, geleitet von dem radikalen Gesichtspunkte der Scheidung nach reeller und intentionaler, nach noetischer und noematischer Analyse, auf immer wieder neu sich verzweigende Strukturen. Wir können uns der Einsicht nicht mehr verschließen, daß es sich bei dieser Scheidung in der Tat um eine durch alle intentionalen Strukturen hindurchgehende Fundamentalstruktur handelt, die somit ein beherrschendes Leitmotiv der phänomenologischen Methodik bilden und den Gang aller auf die Probleme der Intentionalität bezüglichen Forschungen bestimmen muß.

Zugleich ist es klar, daß mit dieser Scheidung eo ipso eine solche zweier radikal gegensätzlicher und doch wesensmäßig aufeinander bezogener Seinsregionen zur Abhebung gekommen ist. Wir haben früher betont, daß Bewußtsein überhaupt als eine eigene Seinsregion zu gelten habe. Wir erkannten dann aber, daß die Wesensdeskription des Bewußtseins auf diejenige des in ihm Bewußten zurückführe, daß Bewußtseinskorrelat von Bewußtsein unabtrennbar und doch nicht reell in ihm enthalten sei. So schied sich das Noematische als eine dem Bewußtsein zugehörige und doch eigenartige Gegenständlichkeit. Wir bemerken dabei: Während die Gegenstände schlechthin (in unmodifiziertem Sinne verstanden) unter grundverschiedenen obersten Gattungen stehen, sind alle Gegenstandssinne und alle vollständig genommenen Noemen, wie verschieden sie sonst sein mögen, prinzipiell von einer einzigen obersten Gattung. Es gilt dann aber auch, daß die Wesen Noema und Noesis voneinander unabtrennbar sind: Jede niederste Differenz auf der noematischen Seite weist eidetisch zurück auf niederste Differenzen der noetischen. Das überträgt sich natürlich auf alle Gattungs- und Artbildungen.

Die Erkenntnis der wesentlichen Doppelseitigkeit der Intentionalität nach Noesis und Noema hat die Folge, daß eine systematische Phänomenologie nicht einseitig ihr Absehen auf eine reelle Analyse

der Erlebniſſe und ſpeziell der intentionalen richten darf. Die Verſuchung dazu iſt aber am Anfang ſehr groß, weil der hiſtoriſche und natürliche Gang von der Pſychologie zur Phänomenologie es mit ſich bringt, daß man das immanente Studium der reinen Erlebniſſe, das Studium ihres Eigenweſens wie ſelbſtverſtändlich als ein ſolches ihrer reellen Komponenten verſteht.[1] In Wahrheit eröffnen ſich nach beiden Seiten große Gebiete der eidetiſchen Forſchung, die beſtändig aufeinander bezogen und doch, wie ſich herausſtellt, nach weiten Strecken geſondert ſind. In großem Maße iſt das, was man für Aktanalyſe, für noetiſche, gehalten hat, durchaus in der Blickrichtung auf das »Vermeinte als ſolches« gewonnen, und ſo waren es noematiſche Strukturen, die man dabei beſchrieb.

Wir wollen in unſeren nächſten Betrachtungen das Augenmerk auf den allgemeinen Bau des Noema lenken unter einem Geſichtspunkte, der bisher oft genannt, aber doch nicht für die noematiſche Analyſe der leitende war: Das *phänomenologiſche Problem der Beziehung des Bewußtſeins auf eine Gegenſtändlichkeit* hat vor allem ſeine noematiſche Seite. Das Noema in ſich ſelbſt hat gegenſtändliche Beziehung, und zwar durch den ihm eigenen »Sinn«. Fragen wir dann, wie der Bewußtſeins-»Sinn« an den »Gegenſtand«, der der ſeine iſt, und der in mannigfachen Akten ſehr verſchiedenen noematiſchen Gehalts »derſelbe« ſein kann, herankomme, wie wir das dem Sinn anſehen — ſo ergeben ſich neue Strukturen, deren außerordentliche Bedeutung einleuchtend iſt. Denn in dieſer Richtung fortſchreitend und andererſeits auf die parallelen Noeſen reflektierend, ſtoßen wir ſchließlich auf die Frage, was die »Prätention« des Bewußtſeins, ſich wirklich auf ein Gegenſtändliches zu »beziehen«, »triftiges« zu ſein, eigentlich beſage, wie ſich »gültige« und »ungültige« gegenſtändliche Beziehung phänomenologiſch nach Noeſis und Noema aufkläre: und damit ſtehen wir vor den großen *Problemen der Vernunft*, deren Klarlegung auf dem transſzendentalen Boden, deren Formulierung als *phänomenologiſche* Probleme in dieſem Abſchnitte unſer Ziel ſein wird.

§ 129. *»Inhalt« und »Gegenſtand«; der Inhalt als »Sinn«.*

In unſeren bisherigen Analyſen ſpielte eine univerſelle noematiſche Struktur ihre beſtändige Rolle, bezeichnet durch die Abſchei-

1) Dies iſt noch die Einſtellung der »Log. Unterſ.« In wie erheblichem Maße auch die Natur der Sachen daſelbſt eine Ausführung noematiſcher Analyſen erzwingt, ſo werden dieſe doch mehr als Indices für die parallelen noetiſchen Strukturen angeſehen; der weſensmäßige Parallelismus der beiden Strukturen iſt dort noch nicht zur Klarheit gekommen.

dung eines gewiſſen *noematiſchen »Kerns«* von den wechſelnd ihm zugehörigen *»Charakteren«*, mit denen die noematiſche Konkretion in den Fluß verſchiedenartiger Modifikationen hineingezogen erſcheint. Zu ſeinem wiſſenſchaftlichen Rechte war dieſer Kern noch nicht gekommen. Er hob ſich intuitiv ab, einheitlich und inſoweit klar, daß wir uns auf ihn im allgemeinen beziehen konnten. Nun iſt es an der Zeit, ihn näher zu betrachten und in den Mittelpunkt phänomenologiſcher Analyſe zu ſtellen. Sowie man das tut, heben ſich univerſell bedeutſame, durch alle Aktgattungen hindurchlaufende Unterſchiede heraus, die für große Unterſuchungsgruppen leitend ſind.

Wir knüpfen an die übliche äquivoke Rede von Bewußtſeinsinhalt an. Als Inhalt faſſen wir den »Sinn«, von dem wir ſagen, daß ſich in ihm oder durch ihn das Bewußtſein auf ein Gegenſtändliches als das »ſeine« bezieht. Sozuſagen als Titel und Ziel unſerer Erörterung nehmen wir den Satz:

Jedes Noema hat einen *»Inhalt«*, nämlich ſeinen »Sinn«, und bezieht ſich durch ihn auf *»ſeinen« Gegenſtand*.

In neuerer Zeit hört man es oft als einen großen Fortſchritt preiſen, daß nun endlich die grundlegende Unterſcheidung zwiſchen Akt, Inhalt und Gegenſtand gewonnen ſei. Die drei Worte in dieſer Zuſammenſtellung ſind nachgerade zu Schlagworten geworden, insbeſondere ſeit der ſchönen Abhandlung Twardowskis.[1] Indeſſen ſo groß und zweifellos das Verdienſt dieſes Autors war, gewiſſe allgemein übliche Vermengungen ſcharfſinnig erörtert und ihre Fehler evident gemacht zu haben, ſo muß doch geſagt werden, daß er (was ihm nicht etwa als Tadel anzurechnen iſt) in der Klärung der zugehörigen begrifflichen Weſen nicht erheblich darüber hinausgekommen iſt, was den Philoſophen der früheren Generationen (trotz ihrer unvorſichtigen Vermengungen) wohlbekannt war. Ein radikaler Fortſchritt war eben vor einer ſyſtematiſchen Phänomenologie des Bewußtſeins gar nicht möglich. Mit phänomenologiſch ungeklärten Begriffen wie »Akt«, »Inhalt«, »Gegenſtand« der »Vorſtellungen« iſt uns nicht geholfen. Was kann nicht alles Akt und zumal was nicht alles Inhalt einer Vorſtellung und Vorſtellung ſelbſt heißen. Und was ſo heißen kann, gilt es ſelbſt wiſſenſchaftlich zu erkennen.

In dieſer Hinſicht war ein erſter und, wie mir ſcheinen möchte, notwendiger Schritt verſucht worden durch die phänomenologiſche Abhebung von »Materie« und »Qualität«, durch die Idee des »intentionalen Weſens« in ſeiner Scheidung vom »erkenntnismäßigen Weſen«. Die Einſeitigkeit der noetiſchen Blickrichtung, in der dieſe Unterſcheidungen vollzogen und ge-

1) K. Twardowski, »Zur Lehre vom Inhalt und Gegenſtand der Vorſtellungen«, Wien 1894.

meint waren, überwindet sich leicht durch die Rücksichtnahme auf die noematischen Parallelen. Wir können die Begriffe also noematisch verstehen; die »Qualität« (Urteilsqualität, Wunschqualität usw.) ist nichts anderes als das, was wir bisher als »Setzungs«charakter, »thetischen« Charakter im weitesten Sinne, behandelt haben. Der Ausdruck, aus der zeitgenössischen Psychologie (der Brentanoschen) stammend, erscheint mir jetzt wenig passend; jede eigenartige Thesis hat ihre Qualität, sie ist aber nicht selbst als Qualität zu bezeichnen. Offenbar entspricht nun die »Materie«, die jeweils das »Was« ist, das von der »Qualität« die Setzungscharakteristik erfährt, dem »noematischen Kern«.

Die konsequente Ausbildung dieses Anfanges, die tiefere Klärung, die weitere Zerlegung dieser Begriffe und ihre korrekte Durchführung durch alle noetisch-noematischen Gebiete ist nun die Aufgabe. Jeder wirklich gelingende Fortschritt in dieser Richtung muß für die Phänomenologie von ausnehmender Bedeutung sein. Es handelt sich ja nicht um seitabstehende Spezialitäten, sondern um Wesensmomente, die zum zentralen Aufbau eines jeden intentionalen Erlebnisses gehören.

Knüpfen wir, um den Sachen etwas näher zu kommen, folgende Überlegung an.

Das intentionale Erlebnis hat, so pflegt man zu sagen, »Beziehung auf Gegenständliches«; man sagt aber auch, es sei »Bewußtsein von etwas«, z. B. Bewußtsein von einem blühenden Apfelbaum dem hier in diesem Garten. Wir werden es zunächst nicht für nötig halten, angesichts solcher Beispiele die beiden Redeweisen auseinanderzuhalten. Erinnern wir uns an unsere vorausgegangenen Analysen, so finden wir die volle Noesis bezogen auf das volle Noema, als ihr intentionales und volles Was. Es ist dann aber klar, daß diese Beziehung nicht diejenige sein kann, welche in der Rede von der Beziehung des Bewußtseins auf sein intentional Gegenständliches gemeint ist; denn jedem noetischen Moment, speziell jedem thetisch-noetischen, entspricht ein Moment im Noema, und in diesem scheidet sich gegenüber dem Komplex thetischer Charaktere der durch sie charakterisierte noematische Kern. Erinnern wir uns ferner an den »Blick auf«, der unter Umständen durch die Noese hindurchgeht (durch das aktuelle cogito), der die spezifisch thetischen Momente in Strahlen der Setzungsaktualität des Ich verwandelt, und achten wir genau darauf, wie dieses Ich sich nun mit ihnen als seinserfassendes, oder vermutendes, wünschendes usw. auf Gegenständliches »richtet«, wie sein Blick durch den noematischen Kern hindurchgeht — so werden wir darauf aufmerksam, daß wir mit der Rede von der Beziehung (und speziell »Richtung«) des Bewußtseins auf sein Gegenständliches verwiesen werden auf ein innerstes

Moment des Noema. Es ist nicht der eben bezeichnete Kern selbst, sondern etwas, das sozusagen den notwendigen Zentralpunkt des Kerns ausmacht und als »Träger« für ihm speziell zugehörige noematische Eigenheiten fungiert, nämlich für die noematisch modifizierten Eigenschaften des »Vermeinten als solchen«.

Sowie wir darauf genauer eingehen, werden wir dessen inne, daß in der Tat nicht nur für das »Bewußtsein«, für das intentionale Erlebnis, sondern auch für das Noema in sich genommen der Unterschied zwischen »Inhalt« und »Gegenstand« zu machen ist. Also auch das Noema bezieht sich auf einen Gegenstand und besitzt einen »Inhalt«, »mittels« dessen es sich auf den Gegenstand bezieht: wobei der Gegenstand derselbe ist wie der der Noese; wie denn der »Parallelismus« wieder durchgängig sich bewährt.

§ 130. Umgrenzung des Wesens »noematischer Sinn«.

Bringen wir uns diese merkwürdigen Strukturen näher. Wir vereinfachen die Überlegung dadurch, daß wir die attentionalen Modifikationen außer Betracht lassen; daß wir uns ferner auf positionale Akte beschränken, in deren Thesen wir leben, ev. je nach der Stufenfolge der Fundierungen bald in der einen, bald in der anderen Partialthese vornehmlich, während die übrigen zwar im Vollzug, aber in sekundärer Funktion sind. Daß unsere Analysen durch solche Vereinfachungen nicht im mindesten hinsichtlich der Allgemeinheit ihrer Geltung leiden, ist nachträglich und ohne weiteres einleuchtend zu machen. Es handelt sich uns gerade um ein Wesen, das gegen solche Modifikationen unempfindlich ist.

Versetzen wir uns also in ein lebendiges cogito, so hat es seinem Wesen gemäß in ausgezeichnetem Sinne »Richtung« auf eine Gegenständlichkeit. Mit anderen Worten zu seinem Noema gehört eine »Gegenständlichkeit« — in Anführungszeichen — mit einem gewissen noematischen Bestand, der sich in einer Beschreibung bestimmter Umgrenzung entfaltet, nämlich in einer solchen, die als Beschreibung des »vermeinten Gegenständlichen, so wie es vermeint ist«, alle »subjektiven« Ausdrücke vermeidet. Es werden da formal-ontologische Ausdrücke verwendet, wie »Gegenstand«, »Beschaffenheit«, »Sachverhalt«; material-ontologische Ausdrücke wie »Ding«, »Figur«, »Ursache«; sachhaltige Bestimmungen wie »rauh«, »hart«, »farbig« — alle haben ihre Anführungszeichen, also den noematisch-modifizierten Sinn. Ausgeschlossen sind hingegen für die Beschreibung dieses vermeinten Gegenständlichen als solchen Ausdrücke wie »wahrnehmungsmäßig«,

»erinnerungsmäßig«, »klaranschaulich«, »denkmäßig«, »gegeben« — sie gehören zu einer anderen Dimension von Beschreibungen, nicht zu dem Gegenständlichen, das bewußt, sondern zu der Weise, wie es bewußt ist. Hingegen würde es bei einem erscheinenden Dingobjekt wieder in den Rahmen der fraglichen Beschreibung fallen zu sagen: seine »Vorderseite« sei so und so bestimmt nach Farbe, Gestalt usw., seine »Rückseite« habe »eine« Farbe, aber eine »nicht näher bestimmte«, es sei überhaupt in den und jenen Hinsichten »unbestimmt«, ob es so oder so sei.

Das gilt nicht nur für Naturgegenstände sondern ganz allgemein, z. B. für Wertobjektitäten; zu ihrer Beschreibung gehört die der vermeinten »Sache« und dazu die Angabe der Prädikate des »Wertes«, wie wenn wir von dem erscheinenden Baum »im Sinne« unseres wertenden Meinens sagen, er sei bedeckt mit »herrlich« duftenden Blüten. Dabei haben auch die Wertprädikate ihre Anführungszeichen, sie sind nicht Prädikate eines Wertes schlechthin, sondern eines Wertnoema.

Offenbar ist hiermit ein ganz fester Gehalt in jedem Noema abgegrenzt. Jedes Bewußtsein hat sein Was und jedes vermeint »sein« Gegenständliches; es ist evident, daß wir bei jedem Bewußtsein eine solche noematische Beschreibung desselben, »genau so, wie es vermeintes ist«, prinzipiell gesprochen, müssen vollziehen können; wir gewinnen durch Explikation und begriffliche Fassung einen geschlossenen Inbegriff von formalen oder materialen, sachhaltig bestimmten oder auch »unbestimmten« (»leer«vermeinten[1]) »Prädikaten«, und diese in ihrer modifizierten Bedeutung bestimmen den »Inhalt« des in Rede stehenden Gegenstandskernes des Noema.

§ 131. Der »Gegenstand«, das »bestimmbare X im noematischen Sinn«.

Die Prädikate sind aber Prädikate von »etwas«, und dieses »etwas« gehört auch mit, und offenbar unabtrennbar, zu dem fraglichen Kern: es ist der zentrale Einheitspunkt, von dem wir oben gesprochen haben. Es ist der Verknüpfungspunkt oder »Träger« der Prädikate, aber keineswegs Einheit derselben in dem Sinne, in dem irgendein Komplex, irgendwelche Verbindung der Prädikate Einheit zu nennen wäre. Es ist von ihnen notwendig zu unterscheiden, obschon nicht neben sie zu stellen und von ihnen zu trennen,

1) Diese Leere der Unbestimmtheit darf nicht mit der Anschauungsleere, der Leere der dunkeln Vorstellung vermengt werden.

so wie umgekehrt sie selbst seine Prädikate sind: ohne ihn undenkbar und doch von ihm unterscheidbar. Wir sagen, daß das intentionale Objekt im kontinuierlichen oder synthetischen Fortgang des Bewußtseins immerfort bewußt ist, aber sich in demselben immer wieder »anders gibt«; es sei »dasselbe«, es sei nur in anderen Prädikaten, mit einem anderen Bestimmungsgehalt gegeben, »es« zeige sich nur von verschiedenen Seiten, wobei sich die unbestimmt gebliebenen Prädikate näher bestimmt hätten; oder »das« Objekt sei in dieser Strecke der Gegebenheit unverändert geblieben, nun aber ändere »es«, das Identische, sich, es nehme durch diese Veränderung an Schönheit zu, es büße an Nutzwert ein usw. Wird dies immerfort als noematische Beschreibung des jeweilig Vermeinten als solchen verstanden, und ist diese Beschreibung, wie es jederzeit möglich ist, in reiner Adäquation vollzogen, dann scheidet sich evident der identische intentionale »Gegenstand« von den wechselnden und veränderlichen »Prädikaten«. Es scheidet sich als zentrales noematisches Moment aus: der »Gegenstand«, das »Objekt«, das »Identische«, das »bestimmbare Subjekt seiner möglichen Prädikate« — das pure X in Abstraktion von allen Prädikaten — und es scheidet sich ab von diesen Prädikaten, oder genauer, von den Prädikatnoemen.

Dem einen Objekt ordnen wir mannigfaltige Bewußtseinsweisen, Akte, bzw. Aktnoemen zu. Offenbar ist dies nichts Zufälliges; keines ist denkbar, ohne daß auch mannigfaltige intentionale Erlebnisse denkbar wären, verknüpft in kontinuierlicher oder in eigentlich synthetischer (polythetischer) Einheit, in denen »es«, das Objekt, als identisches und doch in noematisch verschiedener Weise bewußt ist: derart, daß der charakterisierte Kern ein wandelbarer und der »Gegenstand«, das pure Subjekt der Prädikate, eben ein identisches ist. Es ist klar, daß wir schon jede Teilstrecke aus der immanenten Dauer eines Aktes als einen »Akt« und den Gesamtakt als eine gewisse einstimmige Einheit der kontinuierlich verbundenen Akte ansehen können. Wir können dann sagen: Mehrere Aktnoemata haben hier überall verschiedene Kerne, jedoch so, daß sie sich trotzdem zur Identitätseinheit zusammenschließen, zu einer Einheit, in der das »Etwas«, das Bestimmbare, das in jedem Kerne liegt, als identisches bewußt ist.

Ebenso können aber getrennte Akte, wie z. B. zwei Wahrnehmungen oder eine Wahrnehmung und eine Erinnerung, sich zu einer »einstimmigen« Einheit zusammenschließen, und vermöge der Eigenart dieses Zusammenschlusses, der dem Wesen der zusammen-

geschlossenen Akte offenbar nicht fremd ist, ist nun das ev. einmal so und das andere Mal anders bestimmte Etwas der zunächst getrennten Kerne bewußt als dasselbe Etwas, oder als einstimmig derselbe »Gegenstand«.

So liegt also in jedem Noema solch ein pures Gegenstandsetwas als Einheitspunkt, und zugleich sehen wir, wie in noematischer Hinsicht zweierlei Gegenstandsbegriffe zu unterscheiden sind: dieser pure Einheitspunkt, dieser noematische »Gegenstand schlechthin« und der »Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten« — hinzugerechnet die jeweiligen »offen bleibenden« und in diesem Modus mitvermeinten Unbestimmtheiten. Dabei ist dieses »Wie« genau als das zu nehmen, das der jeweilige Akt vorschreibt, als welches es also wirklich zu seinem Noema gehört. Der »Sinn«, von dem wir wiederholt sprachen, ist dieser noematische »Gegenstand im Wie« mit all dem, was die oben charakterisierte Beschreibung an ihm evident vorzufinden und begrifflich auszudrücken vermag.

Man beachte, daß wir jetzt vorsichtig »Sinn«, nicht »Kern« sagten. Denn es wird sich herausstellen, daß wir, um den wirklichen, konkret vollständigen Kern des Noema zu gewinnen, noch eine Dimension von Unterschieden in Rechnung ziehen müssen, die in der charakterisierten und für uns den Sinn definierenden Beschreibung keine Ausprägung findet. Halten wir uns hier zunächst rein an das, was sie faßt, so ist also der »Sinn« ein Grundstück des Noema. Er ist von Noema zu Noema im allgemeinen ein wechselnder, unter Umständen aber ein absolut gleicher und ev. sogar charakterisiert als »identischer«; wofern eben der »Gegenstand im Wie der Bestimmtheiten« beiderseits als derselbe und absolut gleich zu beschreibende dasteht. In keinem Noema kann er fehlen und kann sein notwendiges Zentrum, der Einheitspunkt, das pure bestimmbare X fehlen. Kein »Sinn« ohne das »etwas« und wieder ohne »bestimmenden Inhalt«. Dabei ist es evident, daß dergleichen nicht erst die nachkommende Analyse und Beschreibung einlegt, sondern daß es, als Bedingung der Möglichkeit der evidenten Beschreibung und vor ihr, wirklich im Bewußtseinskorrelat liegt.

Durch den zum Sinn gehörigen Sinnesträger (als leeres X) und die im Wesen der Sinne gründende Möglichkeit einstimmiger Verbindung zu Sinneseinheiten beliebiger Stufe hat nicht nur jeder Sinn seinen »Gegenstand«, sondern verschiedene Sinne beziehen sich auf denselben Gegenstand, eben sofern sie

in Sinneseinheiten einzuordnen sind, in welchen die bestimmbaren X der geeinigten Sinne miteinander und mit dem X des Gesamtsinnes der jeweiligen Sinneseinheit zur Deckung kommen.

Unsere Ausführung überträgt sich von den monothetischen Akten auf die synthetischen, oder deutlicher, auf die polythetischen. In einem thetisch gegliederten Bewußtsein hat jedes Glied den beschriebenen noematischen Bau; jedes hat sein X mit seinem »bestimmenden Inhalt«; aber zudem hat das Noema des synthetischen Gesamtaktes, mit Beziehung auf die »archontische«[1] Thesis, das synthetische X und seinen bestimmenden Inhalt. Im Aktvollzuge geht der Blickstrahl des reinen Ich, sich in eine Vielheit von Strahlen teilend, auf die zur synthetischen Einheit kommenden X. Bei der Umwandlung der Nominalisierung modifiziert sich das synthetische Gesamtphänomen und so, daß ein Aktualitätsstrahl auf das oberste synthetische X geht.

§ 132. Der Kern als Sinn im Modus seiner Fülle.

Der Sinn, so wie wir ihn bestimmt haben, ist nicht ein konkretes Wesen im Gesamtbestande des Noema, sondern eine Art ihm einwohnender abstrakter Form. Halten wir nämlich den Sinn fest, also das »Vermeinte« genau mit dem Bestimmungsgehalt, in dem es Vermeintes ist, so ergibt sich klärlich ein zweiter Begriff vom »Gegenstand im Wie« — im Wie seiner Gegebenheitsweisen. Sehen wir dabei von den attentionalen Modifikationen ab, von allen Unterschieden der Art, wie es die der Vollzugsmodi sind, so kommen — immerfort in der bevorzugten Sphäre der Positionalität — in Betracht die Unterschiede der Klarheitsfülle, welche erkenntnismäßig so sehr bestimmend sind. Ein dunkel Bewußtes als solches und dasselbe klar Bewußte sind hinsichtlich ihrer noematischen Konkretion sehr verschieden, so gut die ganzen Erlebnisse es sind. Aber nichts steht im Wege, daß der Bestimmungsgehalt, mit dem das dunkel Bewußte vermeint ist, absolut identisch sei mit demjenigen des klar Bewußten. Die Beschreibungen würden sich decken, und es könnte ein synthetisches Einheitsbewußtsein das beiderseitige Bewußtsein so umgreifen, daß es sich wirklich um dasselbe Vermeinte handelte. Als vollen Kern werden wir darnach eben die volle Konkretion des betreffenden noematischen Bestandstückes rechnen, also den Sinn im Modus seiner Fülle.

1) Vgl. § 117, S. 242.

§ 133. *Der noematische Satz. Thetische und synthetische Sätze. Sätze im Gebiete der Vorstellungen.*

Es bedürfte nun einer sorgfältigen Durchführung dieser Unterscheidungen in allen Aktgebieten, sowie der ergänzenden Rücksichtnahme auf die *thetischen Momente*, die zum Sinn als noematischem eine besondere Beziehung haben. In den »Logischen Untersuchungen« wurden sie (unter dem Titel Qualität) von vornherein in den Begriff des Sinnes (des »bedeutungsmäßigen Wesens«) genommen und somit in dieser Einheit die beiden Komponenten »Materie« (Sinn in der jetzigen Fassung) und Qualität unterschieden.[1] Doch scheint es passender, den Terminus Sinn bloß als jene »Materie« zu definieren, und dann die Einheit von Sinn und thetischem Charakter als *Satz* zu bezeichnen. Wir haben dann *eingliedrige Sätze* (wie bei den Wahrnehmungen und sonstigen thetischen Anschauungen) und mehrgliedrige, *synthetische Sätze*, wie prädikative doxische Sätze (Urteile), Vermutungssätze mit prädikativ gegliederter Materie usw. Eingliedrig wie mehrgliedrig sind ferner *Gefallenssätze, Wunschsätze, Befehlssätze* usw. Der Begriff des Satzes ist damit freilich außerordentlich und vielleicht befremdlich erweitert, aber doch im Rahmen einer wichtigen Wesenseinheit. Beständig ist ja im Auge zu behalten, daß die Begriffe Sinn und Satz für uns nichts von Ausdruck und begrifflicher Bedeutung enthalten, andererseits aber alle ausdrücklichen Sätze, bzw. Satzbedeutungen unter sich befassen.

Nach unseren Analysen bezeichnen diese Begriffe eine zum vollen Gewebe aller Noemata gehörige abstrakte Schicht. Es ist von großer Tragweite für unsere Erkenntnis, diese Schicht in ihrer vollumfassenden Allgemeinheit zu gewinnen, also einzusehen, daß sie wirklich in *allen Aktsphären* ihre Stätte hat. Auch in den schlichten *Anschauungen* haben die Begriffe Sinn und Satz, die untrennbar zum Begriffe Gegenstand gehören, ihre notwendige Anwendung, notwendig müssen die besonderen Begriffe *Anschauungssinn* und *Anschauungssatz* geprägt werden. So ist z. B. im Gebiete der äußeren Wahrnehmung aus dem »wahrgenommenen Gegenstand als solchem« unter Abstraktion vom Charakter der Wahrgenommenheit, als etwas vor allem explizierenden und begreifenden Denken

1) a. a. O. 5. Unters., § 20 und 21, S. 386–396. Vgl. übrigens 6. Unters., § 25, S. 559. Das neutrale »Dahingestellt«-haben gilt uns jetzt natürlich nicht wie dort als eine »Qualität« (Thesis) neben anderen Qualitäten, sondern als Modifikation die alle Qualitäten und somit die ganzen Akte überhaupt »spiegelt«.

in diesem Noema Liegendes, der Gegenstandssinn herauszuschauen, der *Dingsinn dieser Wahrnehmung*, der von Wahrnehmung zu Wahrnehmung (auch hinsichtlich »desselben« Dinges) ein anderer ist. Nehmen wir diesen Sinn voll, mit seiner anschaulichen *Fülle*, so ergibt sich ein bestimmter und sehr wichtiger Begriff von *Erscheinung*. Diesen Sinnen entsprechen Sätze, Anschauungssätze, Vorstellungssätze, perzeptive Sätze usw. In einer Phänomenologie der äußeren Anschauungen, die es als solche nicht mit Gegenständen schlechthin, in unmodifiziertem Sinne, sondern mit Noemen als Korrelaten der Noesen zu tun hat, stehen Begriffe, wie die hier herausgestellten, im Zentrum der wissenschaftlichen Forschung.

Kehren wir zunächst zum allgemeinen Thema zurück, so ergibt sich nun weiter die Aufgabe, die Grundarten der Sinne systematisch zu unterscheiden, der schlichten und synthetischen (sc. der zu synthetischen Akten gehörigen), der Sinne erster und höherer Stufe. Teils den Grundarten inhaltlicher Bestimmungen folgend, teils den Grundformen synthetischer Bildungen, die für alle Bedeutungsgebiete in gleicher Weise ihre Rolle spielen, und so allem überhaupt Rechnung tragend, was a priori nach Form und Inhalt für den allgemeinen Bau der Sinne bestimmend, allen Bewußtseinssphären gemein, oder gattungsmäßig geschlossenen Sphären eigentümlich ist — steigen wir empor zur *Idee einer systematischen und universellen Formenlehre der Sinne* (Bedeutungen). Ziehen wir dazu in Betracht die systematische Unterscheidung der Setzungscharaktere, so ist damit zugleich eine *systematische Typik der Sätze* geleistet.

§ 134. *Apophantische Formenlehre.*

Eine Hauptaufgabe ist es hier, eine systematische »analytische« *Formenlehre der »logischen« Bedeutungen*, bzw. der *prädikativen Sätze*, der »Urteile« im Sinne der formalen Logik zu entwerfen, die nur auf die Formen der *analytischen* oder *prädikativen Synthesis* Rücksicht nimmt, und die in diese Formen eingehenden Sinnestermini unbestimmt läßt. Obschon diese Aufgabe eine spezielle ist, hat sie doch universelle Tragweite dadurch, daß der Titel prädikative Synthesis eine Klasse für alle möglichen Sinnesarten möglicher Operationen bezeichnet; überall gleich mögliche Operationen der Explikation und der beziehenden Auffassung des Explizierten: als Bestimmung des Bestimmungssubjektes, als Teil des Ganzen, als Relatum seines Referenten usw. Damit verflechten sich Operationen der Kollektion, der Disjunktion, der

hypothetischen Verknüpfung. All das vor aller Aussage und der mit ihr neuauftretenden ausdrücklichen oder »begrifflichen« Fassung, die sich allen Formen und Materien als bedeutungsmäßiger Ausdruck anschmiegt.

Diese Formenlehre, deren Idee wir schon mehrfach berührt haben, und die nach unseren Nachweisungen die prinzipiell notwendige Unterstufe einer wissenschaftlichen mathesis universalis ausmacht, verliert durch die Ergebnisse der jetzigen Untersuchungen ihre Isolierung, sie gewinnt ihre Heimat innerhalb der als Idee konzipierten allgemeinen Formenlehre der Sinne überhaupt und ihre letzte Ursprungsstätte in der noematischen Phänomenologie.

Bringen wir uns das etwas näher.

Die analytisch-syntaktischen Operationen sind, sagten wir, mögliche Operationen für alle möglichen Sinne, bzw. Sätze, welchen Bestimmungsgehalt der jeweilige noematische Sinn (der ja nichts anderes ist als der »vermeinte« Gegenstand als solcher und im jeweiligen Wie seines Bestimmungsgehaltes) »nicht-expliziert« in sich fassen mag. Immer läßt er sich aber explizieren und lassen sich irgendwelche der mit der Explikation (»Analysis«) wesensmäßig zusammenhängenden Operationen vollziehen. Die synthetischen Formen, die so erwachsen (im Anklang an die grammatischen »Syntaxen« nannten wir sie auch die syntaktischen), sind ganz bestimmte, einem festen Formensystem angehörig, durch Abstraktion herauszuheben und begrifflich-ausdrücklich zu fassen. So können wir z. B. das in schlichter Wahrnehmungsthesis Wahrgenommene als solches in einer Weise analytisch behandeln, die sich in den Ausdrücken: »Dies ist schwarz, ein Tintenfaß, dieses schwarze Tintenfaß ist nicht weiß, ist wenn weiß so nicht schwarz« u. dgl. anzeigt. Mit jedem Schritte haben wir einen neuen Sinn, anstatt des ursprünglichen eingliedrigen Satzes einen synthetischen Satz, der sich, nach dem Gesetz von der Ausdrückbarkeit aller urdoxischen Sätze, zum Ausdruck, bzw. zur prädikativen Aussage bringen läßt. Innerhalb der gegliederten Sätze hat jedes Glied seine aus der analytischen Synthesis stammende syntaktische Form.

Nehmen wir an, die Setzungen, die zu diesen Sinnesformen gehören, seien d o x i s c h e U r s e t z u n g e n: so erwachsen verschiedene Formen von Urteilen im logischen Sinn (a p o p h a n t i s c h e S ä t z e). Das Ziel, alle diese Formen a priori zu bestimmen, in systematischer Vollständigkeit die unendlich mannigfaltigen und doch gesetzmäßig umgrenzten Formengebilde zu beherrschen, bezeichnet uns die Idee einer F o r m e n l e h r e d e r a p o p h a n t i s c h e n S ä t z e, b z w. S y n t a x e n.

Die Setzungen und insbesondere die synthetische Gesamtsetzung können aber auch d o x i s c h e M o d a l i t ä t e n sein: Wir vermuten etwa und explizieren das im Modus »vermutlich« Bewußte; oder es steht als fraglich da, und im Fraglichkeitsbewußtsein explizieren wir das Fragliche usw. Bringen wir die noematischen Korrelate dieser Modalitäten zum Ausdruck (»S dürfte p sein«, »Ist S p«? u. dgl.), und tun wir dasselbe auch für das schlichte prädikative Urteil selbst, wie wir auch Bejahung und Verneinung ausdrücken, (z. B. »S ist nicht p«, »S ist d o c h p«, »S ist gewiß, wirklich p«) — s o e r w e i t e r t s i c h d a m i t d e r B e g r i f f d e r F o r m und die Idee der Formenlehre der Sätze. Die Form ist nun[1] mehrfach bestimmt, teils durch die eigentlich syntaktischen Formen, teils durch die doxischen Modalitäten. Jederzeit bleibt dabei zum Gesamtsatz eine Gesamtthesis gehörig, und in ihr beschlossen eine doxische Thesis. Zugleich läßt sich jeder solche Satz und der ihm direkt angepaßte begriffliche »Ausdruck« durch eine Sinnesexplikation und Prädikation, welche die modale Charakteristik in ein Prädikat verwandelt, in einen Aussagesatz überführen, in ein Urteil, welches ü b e r die Modalität eines Inhalts der und der Form urteilt (z. B. »Es ist gewiß, es ist möglich, wahrscheinlich, daß S p ist«).

In ähnlicher Weise wie mit den Urteilsmodalitäten verhält es sich mit f u n d i e r t e n T h e s e n, bzw. Sinnen und Sätzen der G e m ü t s - u n d W i l l e n s s p h ä r e, mit den spezifisch zu ihnen gehörigen Synthesen und den entsprechenden Ausdrucksweisen. Es bezeichnet sich dann leicht das Ziel der neuen Formenlehren von Sätzen und speziell synthetischen Sätzen.

Dabei sieht man zugleich, d a ß s i c h i n e i n e r p a s s e n d e r w e i t e r t e n F o r m e n l e h r e d e r d o x i s c h e n S ä t z e — wenn wir eben in gleicher Art wie die Seinsmodalitäten, auch die Sollensmodalitäten (falls die analogisierende Rede gestattet ist) in die Urteilsmaterie übernehmen — d i e F o r m e n l e h r e a l l e r S ä t z e spiegelt. Was diese Übernahme meint, bedarf wohl keiner langen Erörterung, sondern höchstens der Illustrierung an Exempeln: Wir sagen etwa anstatt »S möge p sein«: daß S p sei, das möge sein, es ist erwünscht (nicht g e wünscht); statt »S soll p sein«: daß S p sei, das soll sein, es ist ein Gesolltes usw.

Die Phänomenologie selbst sieht ihre Aufgabe nicht in der systematischen Ausbildung dieser Formenlehren, in welchen, wie das an der apophantischen Formenlehre zu lernen ist, aus primitiven axio-

1) Im Sinne der Ausführungen oben § 127, S. 262 ff., auch § 105 f., S. 217 ff.

matischen Grundgestaltungen deduktiv die systematischen Möglichkeiten aller weiteren Gestaltungen abgeleitet werden; ihr Feld ist die Analyse des in unmittelbarer Intuition aufweisbaren Apriori, die Fixierung unmittelbar einsichtiger Wesen und Wesenszusammenhänge und ihre deskriptive Erkenntnis in dem systematischen Verbande aller Schichten im transzendental reinen Bewußtsein. Was der theoretisierende Logiker in der formalen Bedeutungslehre isoliert, vermöge seiner einseitigen Interessenrichtung wie etwas für sich behandelt, ohne Beachtung und Verständnis der noematischen und noetischen Zusammenhänge, in die es phänomenologisch verflochten ist — das nimmt der Phänomenologe in seinem vollen Zusammenhange. Den phänomenologischen Wesensverflechtungen allseitig nachzugehen, ist seine große Aufgabe. Jede schlichte axiomatische Aufweisung eines logischen Grundbegriffes wird zu einem Titel für phänomenologische Untersuchungen. Schon was da in weitester logischer Allgemeinheit schlicht herausgestellt wird als »Satz« (Urteilssatz), als kategorischer oder hypothetischer Satz, als attributive Bestimmung, nominalisiertes Adjektivum oder Relativum u. dgl., ergibt, sowie es zurückgebettet wird in die entsprechenden noematischen Wesenszusammenhänge, aus denen es der theoretisierende Blick herausgehoben hat, schwierige und weitgreifende Problemgruppen der reinen Phänomenologie.

§ 135. Gegenstand und Bewußtsein. Übergang zur Phänomenologie der Vernunft.

Wie jedes intentionale Erlebnis ein Noema und darin einen Sinn hat, durch den es sich auf den Gegenstand bezieht, so ist umgekehrt alles, was wir Gegenstand nennen, wovon wir reden, was wir als Wirklichkeit vor Augen haben, für möglich oder wahrscheinlich halten, uns noch so unbestimmt denken, eben damit schon Gegenstand des Bewußtseins; und das sagt, daß, was immer Welt und Wirklichkeit überhaupt sein und heißen mag, im Rahmen wirklichen und möglichen Bewußtseins vertreten sein muß durch entsprechende mit mehr oder minder anschaulichem Gehalt erfüllte Sinne, bzw. Sätze. Wenn daher die Phänomenologie »Ausschaltungen« vollzieht, wenn sie als transzendentale alle aktuelle Setzung von Realitäten einklammert und die sonstigen Einklammerungen vollzieht, die wir früher beschrieben haben, so verstehen wir jetzt aus einem tieferen Grunde den Sinn und die Richtigkeit der früheren These: daß alles phänomenologisch Ausgeschaltete in einer gewissen Vorzeichenänderung doch in den Rahmen der Phänomenologie gehöre.[1] Nämlich die realen und idealen Wirklichkeiten, die der Ausschaltung verfallen, sind in der phänomenologischen Sphäre vertreten durch die ihnen entsprechenden Gesamtmannigfaltigkeiten von Sinnen und Sätzen.

Zum Beispiel ist also jedes wirkliche Ding der Natur vertreten durch all die Sinne und wechselnd erfüllten Sätze, in denen es, als so und so bestimmtes und weiter zu bestimmendes, das Korrelat möglicher intentionaler Erlebnisse ist; also vertreten durch die Mannigfaltigkeiten »voller Kerne«, oder, was hier dasselbe besagt, aller möglichen »subjektiven Erscheinungsweisen«, in denen es als identisches noematisch konstituiert sein kann. Diese Konstitution bezieht sich aber zunächst auf ein wesensmögliches individuelles Bewußtsein, dann auch auf ein mögliches Gemeinschaftsbewußtsein, d. i. auf eine wesensmögliche Mehrheit von in »Verkehr« stehenden Bewußtseins-Ichen und Bewußtseinsströmen, für welche ein Ding als dasselbe objektiv Wirkliche intersubjektiv zu geben und zu identifizieren ist. Immer zu beachten ist, daß unsere ganzen Ausführungen, also auch die vorliegenden, im Sinne der phänomenologischen Reduktionen und in eidetischer Allgemeinheit zu verstehen sind.

Auf der anderen Seite entsprechen jedem Ding und schließlich der ganzen Dingwelt mit dem einen Raum und der einen Zeit die Mannigfaltigkeiten möglicher noetischer Vorkommnisse, der möglichen auf sie bezüglichen Erlebnisse der singulären Individuen und Gemeinschaftsindividuen, Erlebnisse, die als Parallelen der vorhin betrachteten noematischen Mannigfaltigkeiten in ihrem Wesen selbst die Eigenheit haben, sich nach Sinn und Satz auf diese Dingwelt zu beziehen. In ihnen kommen also die betreffenden Mannigfaltigkeiten hyletischer Daten vor mit den zugehörigen »Auffassungen«, thetischen Aktcharakteren usw., welche in ihrer verbundenen Einheit eben das ausmachen, was wir Erfahrungsbewußtsein von dieser Dinglichkeit nennen. Der Einheit des Dinges steht gegenüber eine unendliche ideale Mannigfaltigkeit noetischer Erlebnisse eines ganz bestimmten und trotz der Unendlichkeit übersehbaren Wesensgehaltes, alle darin einig, Bewußtsein von »demselben« zu sein. Diese Einigkeit kommt in der Bewußtseinssphäre selbst zur Gegebenheit, in Erlebnissen, die ihrerseits wieder zu der Gruppe mitgehören, die wir hier abgegrenzt haben.

Denn die Beschränkung auf das erfahrende Bewußtsein war nur exemplarisch gemeint, ebenso wie diejenige auf die »Dinge«

1) Vgl. § 76, S. 142.

der »Welt«. Alles und jedes ist, so weit wir den Rahmen auch spannen, und in welcher Allgemeinheits- und Besonderheitsstufe wir uns auch bewegen — bis herab zu den niedersten Konkretionen — wesensmäßig vorgezeichnet. So streng gesetzlich ist die Erlebnissphäre nach ihrem transzendentalen Wesensbau, so fest ist jede mögliche Wesensgestaltung nach Noesis und Noema in ihr bestimmt, wie irgend durch das Wesen des Raumes bestimmt ist jede mögliche in ihn einzuzeichnende Figur — nach unbedingt gültigen Gesetzlichkeiten. Was hier beiderseits Möglichkeit (eidetische Existenz) heißt, ist also absolut notwendige Möglichkeit, absolut festes Glied in einem absolut festen Gefüge eines eidetischen Systems. Seine wissenschaftliche Erkenntnis ist das Ziel, d. i. seine theoretische Ausprägung und Beherrschung in einem System aus reiner Wesensintuition entquellender Begriffe und Gesetzesaussagen. Alle fundamentalen Scheidungen, welche die formale Ontologie und die sich ihr anschließende Kategorienlehre macht — die Lehre von der Austeilung der Seinsregionen und ihren Seinskategorien, sowie von der Konstitution ihnen angemessener sachhaltiger Ontologien — sind, wie wir im weiteren Fortschreiten bis ins einzelne verstehen werden, Haupttitel für phänomenologische Untersuchungen. Ihnen entsprechen notwendig noetisch-noematische Wesenszusammenhänge, die sich systematisch beschreiben, nach Möglichkeiten und Notwendigkeiten bestimmen lassen müssen.

Überlegen wir genauer, was die in der vorstehenden Betrachtung gekennzeichneten Wesenszusammenhänge zwischen Gegenstand und Bewußtsein besagen oder besagen mußten, so wird uns eine Doppeldeutigkeit fühlbar, und wir merken ihr nachgehend, daß wir vor einem großen Wendepunkt unserer Untersuchungen stehen. Wir ordnen einem Gegenstand Mannigfaltigkeiten von »Sätzen«, bzw. von Erlebnissen eines gewissen noematischen Gehaltes zu, und zwar so, daß durch ihn Synthesen der Identifikation a priori möglich werden, vermöge deren der Gegenstand als derselbe dastehen kann und muß. Das X in den verschiedenen Akten, bzw. Aktnoemen mit verschiedenem »Bestimmungsgehalt« ausgestattet, ist notwendig bewußt als dasselbe. Aber ist es wirklich dasselbe? Und ist der Gegenstand selbst »wirklich«? Könnte er nicht unwirklich sein, während doch die mannigfaltigen einstimmigen und sogar anschauungserfüllten Sätze — Sätze von welchem Wesensgehalt auch immer — bewußtseinsmäßig abliefen?

Uns interessieren nicht die Faktizitäten des Bewußtseins und seiner Abläufe, aber wohl die Wesensprobleme, die hier zu formulieren wären. Das Bewußtsein, bzw. Bewußtseinssubjekt selbst, urteilt über Wirklichkeit, fragt nach ihr, vermutet, bezweifelt sie, entscheidet den Zweifel und vollzieht dabei »Rechtsprechungen der Vernunft«. Muß sich nicht im Wesenszusammenhang des transzendentalen Bewußtseins, also rein phänomenologisch, das Wesen dieses Rechtes und korrelativ das Wesen der »Wirklichkeit« — bezogen auf alle Arten von Gegenständen, nach allen formalen und regionalen Kategorien — zur Klarheit bringen lassen?

In unserer Rede von der noetisch-noematischen »Konstitution« von Gegenständlichkeiten, z. B. Dinggegenständlichkeiten, lag also eine Zweideutigkeit. Vorzüglich dachten wir bei ihr jedenfalls an »wirkliche« Gegenstände, an Dinge der »wirklichen Welt« oder mindestens »einer« wirklichen Welt überhaupt. Was besagt dann aber dieses »wirklich« für Gegenstände, die bewußtseinsmäßig doch nur durch Sinne und Sätze gegeben sind? Was besagt es für diese Sätze selbst, für die Wesensartung dieser Noemen, bzw. der parallelen Noesen? Was besagt es für die besonderen Weisen ihres Baues nach Form und Fülle? Wie besondert sich dieser Bau nach den besonderen Gegenstandsregionen? Die Frage ist also, wie in phänomenologischer Wissenschaftlichkeit all die Bewußtseinszusammenhänge noetisch, bzw. noematisch zu beschreiben sind, die einen Gegenstand schlechthin (was im Sinne der gewöhnlichen Rede immer einen wirklichen Gegenstand besagt), eben in seiner Wirklichkeit notwendig machen. Im weiteren Sinne aber »konstituiert« sich ein Gegenstand — »ob er wirklicher ist oder nicht« — in gewissen Bewußtseinszusammenhängen, die in sich eine einsehbare Einheit tragen, sofern sie wesensmäßig das Bewußtsein eines identischen X mit sich führen.

In der Tat betrifft das Ausgeführte nicht bloß Wirklichkeiten in irgendeinem prägnanten Sinne. Wirklichkeitsfragen stecken in allen Erkenntnissen als solchen, auch in unseren phänomenologischen, auf mögliche Konstitution von Gegenständen bezogenen Erkenntnissen: Alle haben ja ihre Korrelate in »Gegenständen«, die als »wirklich-seiende« gemeint sind. Wann ist, kann überall gefragt werden, die noematisch »vermeinte« Identität des X »wirkliche Identität« statt »bloß« vermeinter, und was besagt überall dieses »bloß vermeint«?

Den Problemen der Wirklichkeit und den korrelativen des sie in sich ausweisenden Vernunftbewußtseins müssen wir also neue Überlegungen widmen.

Zweites Kapitel.

Phänomenologie der Vernunft.

Spricht man von Gegenständen schlechtweg, so meint man normalerweise wirkliche, wahrhaft seiende Gegenstände der jeweiligen Seinskategorie. Was immer man dann von den Gegenständen ausspricht — spricht man vernünftig — so muß sich das dabei wie Gemeinte so Ausgesagte »begründen«, »ausweisen«, direkt »sehen« oder mittelbar »einsehen« lassen. Prinzipiell stehen in der logischen Sphäre, in derjenigen der Aussage, »wahrhaft-« oder »wirklich-sein« und »vernünftig ausweisbar-sein« in Korrelation; und das für alle doxischen Seins- bzw. Setzungsmodalitäten. Selbstverständlich ist die hier in Rede stehende Möglichkeit vernünftiger Ausweisung nicht als empirische, sondern als »ideale«, als Wesensmöglichkeit verstanden.

§ 136. Die erste Grundform des Vernunftbewußtseins: das originär gebende »Sehen«.

Fragen wir nun, was vernünftige Ausweisung heißt, d. i. worin das Vernunftbewußtsein besteht, so bietet uns die intuitive Vergegenwärtigung von Beispielen und der Anfang an ihnen vollzogener Wesensanalyse sogleich mehrere Unterschiede dar:

Fürs Erste den Unterschied zwischen positionalen Erlebnissen, in denen das Gesetzte zu originärer Gegebenheit kommt, und solchen, in denen es nicht zu solcher Gegebenheit kommt: also zwischen »wahrnehmenden«, »sehenden« Akten — in einem weitesten Sinne — und nicht »wahrnehmenden«.

So ist ein Erinnerungsbewußtsein, etwa das von einer Landschaft, nicht originär gebend, die Landschaft ist nicht wahrgenommen, wie wenn wir sie wirklich sehen würden. Wir wollen damit keineswegs gesagt haben, daß das Erinnerungsbewußtsein ohne ein ihm eigenes Recht ist: nur eben ein »sehendes« ist es nicht. Ein Analogon dieses Gegensatzes weist die Phänomenologie für alle Arten positionaler Erlebnisse auf: Wir können z. B. in »blinder« Weise prädizieren, daß $2+1=1+2$ ist, wir können dasselbe Urteil aber auch in einsichtiger Weise vollziehen. Dann ist der Sachverhalt, die der Urteilssynthesis entsprechende synthetische Gegenständlichkeit originär gegeben, in originärer Weise erfaßt. Er ist es nicht mehr nach dem lebendigen Vollzug der Einsicht, die sich sogleich in eine retentionale Modifikation verdunkelt. Mag diese auch einen Vernunftvorzug haben gegenüber einem beliebigen sonstigen dunklen oder verworrenen Bewußtsein von demselben noematischen Sinne, z. B. gegenüber einer »gedankenlosen« Reproduktion eines früher einmal Gelernten und vielleicht Eingesehenen — ein originär gebendes Bewußtsein ist sie nicht mehr.

Diese Unterschiede gehen nicht den puren Sinn, bzw. Satz an; denn dieser ist in den Gliedern jedes solchen Beispielspaares ein identischer und auch bewußtseinsmäßig als identischer jederzeit erschaubar. Der Unterschied betrifft die Weise, wie der bloße Sinn, bzw. Satz, welcher als bloßes Abstraktum in der Konkretion des Bewußtseinsnoema ein Plus an ergänzenden Momenten fordert, erfüllter oder nicht erfüllter Sinn und Satz ist.

Fülle des Sinnes macht es allein nicht aus, es kommt auch auf das Wie der Erfüllung an. Eine Erlebnisweise des Sinnes ist die »intuitive«, wobei der »vermeinte Gegenstand als solcher« anschaulich bewußter ist, und ein besonders ausgezeichneter Fall ist dabei der, daß die Anschauungsweise eben die originär gebende ist. Der Sinn in der Wahrnehmung der Landschaft ist perzeptiv erfüllt, der wahrgenommene Gegenstand mit seinen Farben, Formen usw. (soweit sie »in die Wahrnehmung fallen«) ist in der Weise des »leibhaft« bewußt. Ähnliche Auszeichnungen finden wir in allen Aktsphären. Die Sachlage ist wieder eine im Sinne des Parallelismus doppelseitige, eine noetische und noematische. In der Einstellung auf das Noema finden wir den Charakter der Leibhaftigkeit (als originäre Erfülltheit) mit dem puren Sinne verschmolzen, und der Sinn mit diesem Charakter fungiert nun als Unterlage des noematischen Setzungscharakters, oder was hier dasselbe sagt: des Seinscharakters. Das Parallele gilt in der Einstellung auf die Noese.

Ein spezifischer Vernunftcharakter ist aber dem Setzungscharakter zu eigen als eine Auszeichnung, die ihm wesensmäßig dann und nur dann zukommt, wenn er Setzung auf Grund eines erfüllten, originär gebenden Sinnes und nicht nur überhaupt eines Sinnes ist.

Hier und in jeder Art von Vernunftbewußtsein nimmt die Rede vom Zugehören eine eigene Bedeutung an. Zum Beispiel: Zu jedem Leibhaft-Erscheinen eines Dinges gehört die Setzung, sie ist nicht nur überhaupt mit diesem Erscheinen eins (etwa gar als bloßes allgemeines Faktum — das hier außer Frage ist), sie ist mit ihm eigenartig eins, sie ist durch es »motiviert«, und doch wieder nicht bloß überhaupt, sondern »vernünftig motiviert«. Das-

selbe besagt: Die Setzung hat in der originären Gegebenheit ihren ursprünglichen Rechtsgrund. In anderen Gegebenheitsweisen braucht der Rechtsgrund nicht etwa zu fehlen, es fehlt aber der Vorzug des ursprünglichen Grundes, der in der relativen Schätzung der Rechtsgründe seine ausgezeichnete Rolle spielt.

Ebenso »gehört« die Setzung des in der Wesenserschauung »originär« gegebenen Wesens oder Wesensverhaltes eben zu seiner Setzungs»materie«, dem »Sinn« in seiner Gegebenheitsweise. Sie ist vernünftige und als Glaubensgewißheit ursprünglich motivierte Setzung; sie hat den spezifischen Charakter der »einsehenden«. Ist die Setzung eine blinde, sind die Wortbedeutungen vollzogen auf Grund eines dunkeln und verworren bewußten Aktuntergrundes, so fehlt notwendig der Vernunftcharakter der Einsicht, er ist mit solcher Gegebenheitsweise (wenn man dieses Wort hier noch gebrauchen will) des Sachverhaltes, bzw. solcher noematischen Ausstattung des Sinneskernes wesensmäßig unverträglich. Andererseits schließt das nicht einen sekundären Vernunftcharakter aus, wie das Beispiel unvollkommener Wiedervergegenwärtigung von Wesenserkenntnissen zeigt.

Einsicht, überhaupt Evidenz ist also ein ganz ausgezeichnetes Vorkommnis; dem »Kerne« nach ist es die Einheit einer Vernunftsetzung mit dem sie wesensmäßig Motivierenden, wobei diese ganze Sachlage noetisch, aber auch noematisch verstanden werden kann. Vorzüglich paßt die Rede von Motivation auf die Beziehung zwischen dem (noetischen) Setzen und dem noematischen Satz in seiner Weise der Erfülltheit. Unmittelbar verständlich ist der Ausdruck »evidenter Satz« in seiner noematischen Bedeutung.

Der Doppelsinn des Wortes Evidenz in seiner Anwendung bald auf noetische Charaktere, bzw. volle Akte (z. B. Evidenz des Urteilens), bald auf noematische Sätze (z. B. evidentes logisches Urteil, evidenter Aussagesatz) ist ein Fall der allgemeinen und notwendigen Doppeldeutigkeiten der auf Momente der Korrelation zwischen Noesis und Noema bezogenen Ausdrücke. Die phänomenologische Nachweisung ihrer Quelle macht sie unschädlich und läßt sogar ihre Unentbehrlichkeit erkennen.

Es ist noch zu bemerken, daß die Rede von der Erfüllung noch einen in ganz anderer Richtung liegenden Doppelsinn hat: Einmal ist es »Erfüllung der Intention«, als ein Charakter, den die aktuelle Thesis durch den besonderen Modus des Sinnes annimmt; das andere Mal ist es eben die Eigenheit dieses Modus selbst, bzw.

die Eigenheit des betreffenden Sinnes, eine »Fülle« in sich zu bergen, die vernünftig motiviert.

§ 137. Evidenz und Einsicht. »Originäre« und »reine«, assertorische und apodiktische Evidenz.

Die oben benutzten Beispielspaare illustrieren zugleich einen zweiten und dritten wesentlichen Unterschied. Was wir gewöhnlich Evidenz und Einsicht (bzw. Einsehen) nennen, das ist ein positionales doxisches und dabei adäquat gebendes Bewußtsein, welches »Anderssein ausschließt«; die Thesis ist durch die adäquate Gegebenheit in ganz ausnehmender Weise motiviert und im höchsten Sinne Akt der »Vernunft«. Das illustriert uns das arithmetische Beispiel. In jenem von der Landschaft haben wir zwar ein Sehen, aber nicht eine Evidenz im gewöhnlichen prägnanten Wortsinn, ein »Einsehen«. Genauer betrachtet, merken wir an den kontrastierten Beispielen eine doppelte Differenz: Im einen Beispiel handelt es sich um Wesen, im anderen um Individuelles; zweitens ist die originäre Gegebenheit im eidetischen Beispiel eine adäquate, im Beispiel aus der Erfahrungssphäre eine inadäquate. Beide sich unter Umständen kreuzenden Differenzen werden sich hinsichtlich der Art der Evidenz als bedeutsam erweisen.

Was die erstere Differenz anbelangt, so ist phänomenologisch zu konstatieren, daß sich das sozusagen »assertorische« Sehen eines Individuellen, z. B. das »Gewahren« eines Dinges oder eines individuellen Sachverhaltes, in seinem Vernunftcharakter wesentlich unterscheidet von einem »apodiktischen« Sehen, vom Einsehen eines Wesens oder Wesensverhaltes; desgleichen aber auch von der Modifikation dieses Einsehens, welche sich ev. durch Mischung von beidem vollzieht, nämlich im Falle der Anwendung einer Einsicht auf ein assertorisch Gesehenes und überhaupt in der Erkenntnis der Notwendigkeit des Soseins eines gesetzten Einzelnen.

Evidenz und Einsicht werden, im gewöhnlichen prägnanten Sinne, gleichbedeutend verstanden: als apodiktisches Einsehen. Wir wollen die beiden Worte terminologisch trennen. Wir brauchen durchaus ein allgemeineres Wort, das in seiner Bedeutung das assertorische Sehen und das apodiktische Einsehen umspannt. Es ist als eine phänomenologische Erkenntnis von größter Wichtigkeit zu betrachten, daß beide wirklich von einer Wesensgattung sind und daß, noch allgemeiner gefaßt, Vernunftbewußtsein überhaupt eine oberste Gattung von thetischen Moda-

litäten bezeichnet, in der eben das auf originäre Gegebenheit bezogene »Sehen« (im extrem erweiterten Sinne) eine festbegrenzte Artung ausmacht. Man hat nun, die oberste Gattung zu benennen, die Wahl, entweder (wie soeben, aber noch viel weitergehend) die Bedeutung des Wortes Sehen, oder die der Worte »Einsehen«, »Evidenz« auszudehnen. Da dürfte es am passendsten sein, für den allgemeinsten Begriff das Wort Evidenz zu wählen; für jede durch eine Motivationsbeziehung auf Originarität der Gegebenheit charakterisierte Vernunftthesis böte sich dann der Ausdruck originäre Evidenz dar. Es wäre ferner zwischen assertorischer und apodiktischer Evidenz zu unterscheiden und dem Wort Einsicht die besondere Bezeichnung dieser Apodiktizität zu belassen. In weiterer Folge wäre reine Einsicht und unreine (z. B. Erkenntnis der Notwendigkeit eines Faktischen, dessen Sein selbst nicht einmal evident zu sein braucht) gegenüberzustellen; und ebenso ganz allgemein reine und unreine Evidenz.

Auch weitere Unterschiede ergeben sich, wenn man in der Forschung tieferdringt, Unterschiede der motivierenden Unterlagen, die den Evidenzcharakter affizieren. Zum Beispiel der Unterschied der rein formalen (»analytischen«, »logischen«) und materialen (synthetisch-apriorischen) Evidenz. Doch dürfen wir hier nicht über erste Linien hinausgehen.

§ 138. Adäquate und inadäquate Evidenz.

Nehmen wir jetzt auf den zweiten oben angezeigten Unterschied der Evidenz Rücksicht, der mit jenem von adäquater und inadäquater Gegebenheit zusammenhängt und uns zugleich einen ausgezeichneten Typus »unreiner« Evidenz zu beschreiben Anlaß gibt. Die Setzung auf Grund der leibhaftigen Erscheinung des Dinges ist zwar eine vernünftige, aber die Erscheinung ist immer nur eine einseitige, »unvollkommene« Erscheinung; als leibhaft bewußt steht nicht nur das »eigentlich« Erscheinende da, sondern einfach dieses Ding selbst, das Ganze gemäß dem gesamten, obschon nur einseitig anschaulichen und zudem vielfältig unbestimmten Sinn. Hierbei ist das »eigentlich« Erscheinende vom Dinge nicht etwa als ein Ding für sich abzutrennen; es bildet sein Sinneskorrelat im vollen Dingsinne einen unselbständigen Teil, welcher Sinneseinheit und -selbständigkeit nur haben kann in einem Ganzen, das notwendig Leerkomponenten und Unbestimmtheitskomponenten in sich birgt.

Prinzipiell kann ein Dingreales, ein Sein solchen Sinnes in einer abgeschlossenen Erscheinung nur »inadäquat« erscheinen. Damit

hängt wesensmäßig zusammen, daß keine auf solch einer inadäquat gebenden Erscheinung beruhende Vernunftsetzung »endgültig«, keine »unüberwindlich« sein kann; daß keine in ihrer Vereinzelung gleichwertig ist mit dem schlechthinigen: »Das Ding ist wirklich«, sondern nur gleichwertig ist mit dem: »Es ist wirklich« – vorausgesetzt, daß der Fortgang der Erfahrung nicht »stärkere Vernunftmotive« herbeibringt, welche die ursprüngliche Setzung als eine in dem weiteren Zusammenhang »durchzustreichende« herausstellen. Vernünftig motiviert ist die Setzung dabei nur durch die Erscheinung (den unvollkommen erfüllten Wahrnehmungssinn) an und für sich, in ihrer Vereinzelung betrachtet.

Die Phänomenologie der Vernunft in der Sphäre der prinzipiell nur inadäquat zu gebenden Seinsarten (der Transzendenzen im Sinne von Realitäten) hat also die verschiedenen in dieser Sphäre a priori vorgezeichneten Vorkommnisse zu studieren. Sie hat zur Klarheit zu bringen, wie das inadäquate Gegebenheitsbewußtsein, wie das einseitige Erscheinen in kontinuierlichem Fortgange zu immer neuen, kontinuierlich ineinander übergehenden Erscheinungen mit einem und demselben bestimmbaren X sich verhält, welche Wesensmöglichkeiten sich hier ergeben; wie hier einerseits ein Fortgang der Erfahrungen möglich und immerfort durch die kontinuierlich voranliegenden Vernunftsetzungen vernünftig motiviert ist: eben der Erfahrungsgang, in welchem die Leerstellen der vorangegangenen Erscheinungen sich ausfüllen, die Unbestimmtheiten sich näher bestimmen, und so immerfort in der Weise durchgängig einstimmiger Erfüllung mit ihrer stetig sich steigernden Vernunftkraft. Andererseits sind die entgegengesetzten Möglichkeiten klarzulegen, die Fälle von Verschmelzungen oder polythetischen Synthesen der Unstimmigkeit, der »Andersbestimmung« des immerfort als dasselbe bewußten X – anders als es der ursprünglichen Sinngebung entsprach. Dabei ist zu zeigen, wie Setzungskomponenten des früheren Wahrnehmungsablaufs mitsamt ihrem Sinne Durchstreichung erleiden; wie unter Umständen die ganze Wahrnehmung sozusagen explodiert und in »widerstreitende Dingauffassungen«, Dingansätze zerfällt; wie die Thesen dieser Ansätze sich aufheben und in dieser Aufhebung eigenartig modifiziert werden; oder wie die eine Thesis, unmodifiziert verbleibend, die Durchstreichung der »Gegenthese« »bedingt«; und was dergleichen Vorkommnisse mehr.

Des näheren sind auch zu studieren die eigentümlichen Modifikationen, welche die ursprünglichen Vernunftsetzungen dadurch erfahren, daß sie im Fortgang einstimmiger Erfüllung eine positive phänomenologische Steigerung in Hinsicht auf ihre motivierende »Kraft« erfahren, daß sie beständig an »Gewicht« gewinnen, also zwar immerfort und wesentlich Gewicht, aber ein graduell verschiedenes, enthalten. Es sind ferner die anderen Möglichkeiten daraufhin zu analysieren, wie das Gewicht von Setzungen durch »Gegenmotive« leidet, wie sie im Zweifel sich gegenseitig die »Wage halten«, wie eine Setzung im Konkurs mit einer von »stärkerem« Gewicht »überwogen«, »preisgegeben« wird usw.

Zu alledem sind natürlich die für die Änderungen in den Setzungscharakteren wesensmäßig bestimmenden Vorkommnisse in dem Sinn, als der zugehörigen Setzungsmaterie, einer umfassenden Wesensanalyse zu unterziehen (z. B. die Vorkommnisse des »Widerstreits« bzw. »Wettstreits« von Erscheinungen). Denn hier wie überall in der phänomenologischen Sphäre gibt es keine Zufälle, keine Faktizitäten, alles ist wesensmäßig bestimmt motiviert. —

In gleicher Weise wäre im Zusammenhang einer allgemeinen Phänomenologie der noetischen und noematischen Gegebenheiten die Wesenserforschung aller Arten unmittelbarer Vernunftakte durchzuführen.

Jeder Region und Kategorie prätendierter Gegenstände entspricht phänomenologisch nicht nur eine Grundart von Sinnen, bzw. Sätzen, sondern auch eine Grundart von originär gebendem Bewußtsein solcher Sinne und ihr zugehörig ein Grundtypus originärer Evidenz, die wesensmäßig durch so geartete originäre Gegebenheit motiviert ist.

Eine jede solche Evidenz — das Wort in unserem erweiterten Sinne verstanden — ist entweder adäquate, prinzipiell nicht mehr zu »bekräftigende« oder zu »entkräftende«, also ohne Gradualität eines Gewichts; oder sie ist inadäquate und damit steigerungs- und minderungsfähige. Ob in einer Sphäre diese oder jene Evidenzart möglich ist, hängt von ihrem Gattungstypus ab; sie ist also a priori vorgebildet, und die Vollkommenheit, die in einer Sphäre (z. B. derjenigen der Wesensbeziehungen) zur Evidenz gehört, in anderen Sphären, die sie wesensmäßig ausschließen, zu verlangen, ist Widersinn.

Zu bemerken ist noch, daß wir die ursprüngliche, auf die Gegebenheitsweise bezogene Bedeutung der Begriffe »adäquat« und »inadäquat« auf die durch sie fundierten Wesenseigentümlichkeiten der Vernunftsetzungen selbst, eben vermöge dieses Zusammenhangs, übertragen dürfen — eine jener unvermeidlichen Äquivokationen durch Übertragung, die unschädlich sind, sowie man sie als solche erkannt, das Ursprüngliche und Abgeleitete vollbewußt unterschieden hat.

§ 139. Verflechtungen aller Vernunftarten. Theoretische, axiologische und praktische Wahrheit.

Eine Setzung, welcher Qualität auch immer, hat nach dem bisher Ausgeführten als Setzung ihres Sinnes ihr Recht, wenn sie vernünftig ist; der Vernunftcharakter ist eben selbst der Charakter der Rechtheit, der ihr wesensmäßig, also nicht als zufälliges Faktum unter den zufälligen Umständen eines faktisch setzenden Ich, »zukommt«. Korrelativ heißt auch der Satz berechtigt: im Vernunftbewußtsein steht er mit dem noematischen Rechtscharakter ausgestattet da, der abermals wesensmäßig zu dem Satze als der so qualifizierten noematischen Thesis und dieser Sinnesmaterie gehört. Genauer gesprochen, »gehört« zu ihm eine so geartete Fülle, die ihrerseits die Vernunftauszeichnung der Thesis begründet.

Der Satz hat hier sein Recht an sich selbst. Es kann aber auch »für einen Satz etwas sprechen«, er kann ohne »selbst« vernünftig zu sein, an der Vernunft doch Anteil haben. Wir erinnern uns, um in der doxischen Sphäre zu bleiben, an den eigentümlichen Zusammenhang der doxischen Modalitäten mit der Urdoxa[1]: auf sie weisen sie alle zurück. Betrachten wir andererseits die zu diesen Modalitäten gehörigen Vernunftcharaktere, so drängt sich von vornherein der Gedanke auf, daß sie alle, wie verschieden sonst die Materien und Motivationslagen sein mögen, sozusagen auf einen Urvernunftcharakter zurückweisen, der zur Domäne des Urglaubens gehört: auf den Fall der originären und schließlich vollkommenen Evidenz. Es wird merklich, daß zwischen diesen beiden Arten der Zurückweisung tiefliegende Wesenszusammenhänge bestehen.

Um nur folgendes anzudeuten: Eine Vermutung kann in sich als vernünftig charakterisiert sein. Folgen wir der in ihr liegenden Rückweisung auf den entsprechenden Urglauben, und machen wir uns diesen in der Form eines »Ansetzens« zu eigen, so »spricht für diesen etwas«. Nicht der Glaube selbst, schlechthin, ist als vernünftig charakterisiert, obschon er an der Vernunft Anteil hat. Wir sehen, es sind hier weitere vernunfttheoretische Scheidungen und auf sie be-

1) Vgl. § 104, S. 215.

zogene Forschungen nötig. Wesenszusammenhänge heben sich ab zwischen den verschiedenen Qualitäten mit den ihnen eigentümlichen Vernunftcharakteren, und zwar wechselseitige; und schließlich laufen alle Linien zurück zum Urglauben und seiner Urvernunft, bzw. zur »Wahrheit«.

Wahrheit ist offenbar das Korrelat des vollkommenen Vernunftcharakters der Urdoxa, der Glaubensgewißheit. Die Ausdrücke: »Ein urdoxischer Satz, etwa ein Aussagesatz, ist wahr« und: »Dem entsprechenden Glauben, Urteilen kommt der vollkommene Vernunftcharakter zu« — sind äquivalente Korrelate. Natürlich ist da keine Rede vom Faktum eines Erlebnisses und eines Urteilenden, obschon es eidetisch selbstverständlich ist, daß die Wahrheit aktuell gegeben nur sein kann in einem aktuellen Evidenzbewußtsein und somit auch die Wahrheit dieser Selbstverständlichkeit selbst, die der vorhin bezeichneten Äquivalenz usw. Fehlt uns die urdoxische Evidenz, die der Glaubensgewißheit, so kann, sagen wir, für ihren Sinnesgehalt »S ist p« eine doxische Modalität evident sein, etwa die Vermutung »S dürfte p sein«. Diese modale Evidenz ist offenbar äquivalent und notwendig verknüpft mit einer urdoxischen Evidenz geänderten Sinnes, nämlich mit der Evidenz, bzw. mit der Wahrheit: »Daß S p ist, ist vermutlich (wahrscheinlich)«; andererseits auch mit der Wahrheit: »Dafür, daß S p ist, spricht etwas«; und wieder: »Dafür, daß S p wahr ist, spricht etwas« usw. Mit alledem zeigen sich Wesenszusammenhänge an, die phänomenologischer Ursprungsforschungen bedürfen.

Evidenz ist aber keineswegs ein bloßer Titel für derartige Vernunftvorkommnisse in der Glaubenssphäre (und gar nur in der des prädikativen Urteils), sondern für alle thetischen Sphären und insbesondere auch für die bedeutsamen zwischen ihnen verlaufenden Vernunftbeziehungen.

Das betrifft also die höchst schwierigen und weitumfassenden Problemgruppen der Vernunft in der Sphäre der Gemüts- und Willensthesen[1], sowie die Verflechtungen derselben mit der »theoretischen«, d. i. doxischen Vernunft. Die »theoretische« oder »doxologische Wahrheit«, bzw. Evidenz hat ihre Parallele in der »axiologischen und praktischen Wahrheit, bzw. Evidenz«, wobei die »Wahrheiten« der letzteren Titel in doxologischen Wahrheiten, nämlich in spezifisch logischen (apophantischen) zum Ausdruck und zur Erkenntnis kommen.[1] Es braucht nicht gesagt zu werden, daß für die Behandlung dieser Probleme Untersuchungen der Art grundlegend sein müssen, wie wir sie oben in Angriff zu nehmen versucht haben: die Wesensbeziehungen betreffend, welche die doxischen Thesen mit allen anderen Setzungsarten, denen des Gemütes und Willens verknüpfen, und wieder diejenigen, welche alle doxischen Modalitäten auf die Urdoxa zurückleiten. Eben dadurch ist es auch aus letzten Gründen verständlich zu machen, warum die Glaubensgewißheit und dementsprechend die Wahrheit eine so sehr vorherrschende Rolle in aller Vernunft spielt; eine Rolle, die es übrigens zugleich selbstverständlich macht, daß die Probleme der Vernunft in der doxischen Sphäre hinsichtlich der Lösung denjenigen der axiologischen und praktischen Vernunft vorhergehen müssen.

1) Einen ersten Vorstoß in dieser Richtung hat Brentanos geniale Schrift: Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis« (1889) getan, eine Schrift, der ich mich zu größtem Danke verpflichtet fühle.

§ 140. Bestätigung. Berechtigung ohne Evidenz. Äquivalenz der positionalen und neutralen Einsicht.

Weitere Studien sind erforderlich hinsichtlich der Probleme, die uns die Verbindungen der »Deckung«, welche (um nur einen ausgezeichneten Fall zu nennen) zwischen Akten desselben Sinnes und Satzes, aber von verschiedenem Vernunftwerte ihrem Wesen nach herzustellen sind, darbieten. Es kann z. B. ein evidenter Akt und ein nicht evidenter zur Deckung kommen, wobei im Übergange von letzterem zu ersterem dieser den Charakter des ausweisenden, jener des sich ausweisenden annimmt. Die einsichtige Setzung des einen fungiert als »bestätigend« für die uneinsichtige des anderen. Der »Satz« »bewährt« oder auch »bestätigt« sich, die unvollkommene Gegebenheitsweise verwandelt sich in die vollkommene. Wie dieser Prozeß aussieht, aussehen kann, ist durch das Wesen der betreffenden Setzungsarten vorgezeichnet, bzw. durch das Wesen der jeweiligen Sätze in ihrer vollkommenen Erfüllung. Für jede Gattung von Sätzen müssen die Formen prinzipiell möglicher Bewährung phänomenologisch klargelegt werden.

Ist die Setzung nicht unvernünftig, so sind aus ihrem Wesen motivierte Möglichkeiten dafür zu entnehmen, daß und wie sie in eine sie bewährende aktuelle Vernunftsetzung übergeführt werden könne. Es ist einzusehen, daß nicht jede unvollkommene Evidenz hierbei einen Erfüllungsgang vorschreibt, der in einer ent-

1) Erkenntnis ist meist ein Name für logische Wahrheit: bezeichnet vom Standpunkt des Subjekts, als Korrelat seines evidenten Urteilens; aber auch ein Name für jederlei evidentes Urteilen selbst und schließlich für jeden doxischen Vernunftakt.

sprechenden originären Evidenz, in einer solchen desselben Sinnes, terminiert; im Gegenteil ist durch gewisse Evidenzarten eine solche sozusagen originäre Bewährung prinzipiell ausgeschlossen. Das gilt z. B. für die Rückerinnerung und in gewisser Weise für jede Erinnerung überhaupt und ebenso wesensmäßig für die Einfühlung, der wir im nächsten Buch eine Grundart der Evidenz zuordnen (und die wir dort näher untersuchen werden). Jedenfalls sind damit sehr wichtige phänomenologische Themen bezeichnet.

Es ist noch zu beachten, daß sich die motivierte Möglichkeit, von der oben die Rede war, von der leeren Möglichkeit scharf unterscheidet[1]: sie ist bestimmt motiviert durch das, was der Satz, so erfüllt wie er gegeben ist, in sich schließt. Eine leere Möglichkeit ist es, daß dieser Schreibtisch hier, auf der jetzt unsichtigen Unterseite zehn Füße hat, statt wie in Wirklichkeit deren vier. Eine motivierte Möglichkeit ist diese Vierzahl hingegen für die bestimmte Wahrnehmung, die ich gerade vollziehe. Motiviert ist es für jede Wahrnehmung überhaupt, daß die Wahrnehmungs-»Umstände« sich in gewissen Weisen verändern *können*, daß »infolge« davon die Wahrnehmung in entsprechenden Weisen in Wahrnehmungsreihen übergehen *kann*, in bestimmt geartete, die durch den Sinn meiner Wahrnehmung vorgezeichnet sind, und die sie erfüllen, ihre Setzung bestätigen.

Übrigens sind hinsichtlich der »leeren« oder »bloßen« Möglichkeit der Ausweisung weiter zwei Fälle zu unterscheiden: Entweder die *Möglichkeit deckt sich mit der Wirklichkeit*, nämlich so, daß das Einsehen der Möglichkeit eo ipso das *originäre* Gegebenheitsbewußtsein und Vernunftbewußtsein mit sich führt; oder aber das ist nicht der Fall. Letzteres gilt in dem soeben benutzten Beispiel. *Wirkliche Erfahrung* und nicht bloß ein Durchlaufen »möglicher« Wahrnehmungen in der Vergegenwärtigung liefert eine wirkliche *Ausweisung von Setzungen, die auf Reales gehen*, etwa von Daseinssetzungen von Naturvorgängen. Dagegen

---

1) Das ist eine der wesentlichsten Äquivokationen des Wortes Möglichkeit, zu der noch andere (die *formal-logische* Möglichkeit, die mathematisch-formale Widerspruchslosigkeit) hinzutreten. Es ist von prinzipieller Wichtigkeit, daß die Möglichkeit, welche in der Lehre von den Wahrscheinlichkeiten die Rolle spielt, und daß demnach das Möglichkeitsbewußtsein (das Angemutet-sein), von dem wir in der Lehre von den doxischen Modalitäten als einer Parallele zum Vermutungsbewußtsein sprachen, *motivierte* Möglichkeiten als Korrelate hat. Aus unmotivierten Möglichkeiten baut sich nie eine Wahrscheinlichkeit auf, nur motivierte haben »Gewichte« usw.

ist in jedem Falle einer *Wesenssetzung*, bzw. eines Wesenssatzes die *anschauliche Vergegenwärtigung ihrer vollkommenen Erfüllung gleichwertig mit der Erfüllung selbst*, so wie a priori die anschauliche Vergegenwärtigung, ja die bloße Phantasie eines Wesenszusammenhanges und die Einsicht in denselben »gleichwertig« sind, d. h. die eine geht in die andere durch bloße Einstellungsänderung über, und die Möglichkeit dieser wechselseitigen Überführung ist keine zufällige, sondern eine wesensnotwendige.

§ 141. *Unmittelbare und mittelbare Vernunftsetzung. Mittelbare Evidenz.*

Bekanntlich leitet alle mittelbare Begründung auf unmittelbare zurück. Die *Urquelle alles Rechtes* liegt hinsichtlich aller Gegenstandsgebiete und auf sie bezogener Setzungen in der unmittelbaren, und enger begrenzt, in der *originären Evidenz*, bzw. in der sie motivierenden originären Gegebenheit. Aus dieser Quelle kann aber in verschiedener Weise indirekt geschöpft, aus ihr der Vernunftwert einer Setzung, die in sich selbst keine Evidenz hat, abgeleitet oder, wenn sie unmittelbar ist, bekräftigt und bestätigt werden.

Betrachten wir den letzteren Fall. Deuten wir in einem Beispiel die schwierigen Probleme an, welche die *Beziehung der nichtevidenten unmittelbaren Vernunftsetzungen zur originären Evidenz* (in unserem auf Originarität der Gegebenheit bezogenen Sinne) betreffen.

In *gewisser* Weise ursprüngliches, unmittelbares Recht hat jede klare *Erinnerung*: An und für sich betrachtet »wiegt« sie etwas, ob viel oder wenig, sie hat ein »Gewicht«. Sie hat aber nur ein relatives und unvollkommenes Recht. Hinsichtlich dessen, was sie vergegenwärtigt, sagen wir eines Vergangenen, liegt in ihr eine Beziehung zur aktuellen Gegenwart. Sie setzt das Vergangene und setzt notwendig einen Horizont mit, wenn auch in vager, dunkler, unbestimmter Weise; zur Klarheit und thetischen Deutlichkeit gebracht, müßte dieser sich in einem Zusammenhang thetisch vollzogener Erinnerungen explizieren lassen, welcher *in aktuellen Wahrnehmungen, im aktuellen hic et nunc*, terminieren würde. Dasselbe gilt für jederlei Erinnerungen in unserem *weitesten*, auf alle Zeitmodi bezogenen Sinne.

Unverkennbar sprechen sich in solchen Sätzen Wesenseinsichten aus. Sie deuten auf die Wesenszusammenhänge hin, mit deren

Aufweisung der Sinn und die Art der Bewährung, welcher jede Erinnerung fähig und »bedürftig« ist, sich aufklären würde. Mit jedem Fortschritt von Erinnerung zu Erinnerung in den verdeutlichenden Erinnerungszusammenhang hinein, dessen letztes Ende in die Wahrnehmungsgegenwart hineinreicht, bekräftigt sich die Erinnerung. Die Bekräftigung ist gewissermaßen eine wechselseitige, die Erinnerungsgewichte sind funktionell voneinander abhängig, jede Erinnerung im Zusammenhang hat eine wachsende Kraft mit der Erweiterung desselben, eine größere als sie im engeren Zusammenhange oder vereinzelt haben würde. Ist aber die Explikation bis zum aktuellen Jetzt durchgeführt, so strahlt etwas vom Licht der Wahrnehmung und ihrer Evidenz auf die ganze Reihe zurück.

Man könnte sogar sagen: Im Verborgenen entspringe die Vernünftigkeit, der Rechtscharakter der Erinnerung aus der durch alle Verworrenheit und Dunkelheit hindurch wirksamen Kraft der Wahrnehmung, sei diese auch »außer Vollzug«.

Jedenfalls aber bedarf es solcher Bewährung, damit klar hervortrete, was da eigentlich den mittelbaren Abglanz des Wahrnehmungsrechtes trage. Die Erinnerung hat ihre eigene Art der Inadäquatheit darin, daß sich mit »wirklich Erinnertem« Nichterinnertes vermengen kann, oder daß sich verschiedene Erinnerungen durchsetzen und als Einheit einer Erinnerung ausgeben können, während bei der aktualisierenden Entfaltung ihres Horizonts die zugehörigen Erinnerungsreihen sich trennen und zwar so, daß das einheitliche Erinnerungsbild »explodiert«, in eine Mehrheit miteinander unverträglicher Erinnerungsanschauungen auseinandergeht: wobei ähnliche Vorkommnisse zu beschreiben wären, als welche wir (in offenbar sehr verallgemeinerungsfähiger Weise) für Wahrnehmungen gelegentlich angedeutet haben.[1]

Dies alles diene zur exemplarischen Andeutung großer und wichtiger Problemgruppen der »Bekräftigung« und »Bewährung« unmittelbarer Vernunftsetzungen (wie auch zur Illustrierung der Scheidung der Vernunftsetzungen in reine und unreine, unvermischte und vermischte); vor allem aber erfaßt man hier einen Sinn, in dem der Satz gilt, daß alle mittelbare Vernunftsetzung, und in weiterer Folge alle prädikative und begriffliche Vernunfterkenntnis auf Evidenz zurückführt. Wohlverstanden ist nur die originäre Evidenz »ursprüngliche« Rechtsquelle, und ist z. B. die Vernunftsetzung der Erinnerung und so aller reproduktiven Akte, darunter auch der Einfühlung, nicht ursprünglich und in gewissen Arten »abgeleitet«.

1) Vgl. oben § 138, S. 287 f.

Es kann aber auch in ganz anderen Formen aus der Quelle der originären Gegebenheit geschöpft werden.

Eine solche Form kam gelegentlich schon zur Andeutung: die Abschwächung der Vernunftwerte im stetigen Übergang von der lebendigen Evidenz zur Nichtevidenz. Es sei jetzt aber auf eine wesentlich andere Gruppe von Fällen hingewiesen, wo ein Satz mittelbar in einem in allen Schritten evidenten synthetischen Zusammenhange auf unmittelbar evidente Gründe bezogen ist. Es erwächst damit ein neuer allgemeiner Typus von Vernunftsetzungen, phänomenologisch von anderem Vernunftcharakter als die unmittelbare Evidenz. So haben wir auch hier eine Art abgeleiteter, »mittelbarer Evidenz« — diejenige, auf die üblicherweise mit dem Ausdrucke ausschließlich abgezielt ist. Seinem Wesen nach kann dieser abgeleitete Evidenzcharakter nur im Endglied eines von unmittelbaren Evidenzen ausgehenden, in verschiedenen Formen verlaufenden und in allen weiteren Schritten von Evidenzen getragenen Setzungszusammenhanges auftreten; wobei diese Evidenzen teils unmittelbare, teils schon abgeleitete sind; teils einsichtige, teils uneinsichtige, originäre oder nicht-originäre. Damit ist ein neues Feld der phänomenologischen Vernunftlehre bezeichnet. Es ist hier die Aufgabe in noetischer und noematischer Hinsicht, die generellen wie die speziellen Wesensvorkommnisse der Vernunft im mittelbaren Begründen, Ausweisen jeder Art und Form und in allen thetischen Sphären zu studieren, die verschiedenen »Prinzipien« solcher Ausweisung, die z. B. wesentlich andersartige sind, je nachdem es sich um immanente oder transzendente, adäquat oder inadäquat zu gebende Gegenständlichkeiten handelt, auf ihre phänomenologischen Ursprünge zurückzuführen und aus diesen unter Rücksichtnahme auf alle beteiligten phänomenologischen Schichten »verständlich« zu machen.

§ 142. Vernunftthesis und Sein.

Mit dem allgemeinen Wesensverständnis der Vernunft, welches das Ziel der angedeuteten Untersuchungsgruppen ist — der Vernunft im allerweitesten, auf alle Setzungsarten, auch auf die axiologischen und praktischen, erstreckten Sinne — muß eo ipso die allgemeine Aufklärung der die Idee des wahrhaft Seins mit

den Ideen Wahrheit, Vernunft, Bewußtsein verbindenden Wesenskorrelationen gewonnen sein.

Eine generelle Einsicht ergibt sich hierbei sehr bald, nämlich, daß nicht bloß »wahrhaft seiender Gegenstand« und »vernünftig zu setzender« äquivalente Korrelate sind, sondern auch »wahrhaft seiender« und in einer ursprünglichen vollkommenen Vernunftthesis zu setzender Gegenstand. Dieser Vernunftthesis wäre der Gegenstand nicht unvollständig, nicht bloß »einseitig« gegeben. Der ihr als Materie unterliegende Sinn würde für das bestimmbare X nach keiner auffassungsmäßig vorgezeichneten Seite irgend etwas »offen« lassen: keine Bestimmbarkeit, die noch nicht feste Bestimmtheit, kein Sinn, der nicht vollbestimmter, abgeschlossener wäre. Da die Vernunftthesis eine ursprüngliche sein soll, so muß sie ihren Vernunftgrund in der *originären Gegebenheit* des im vollen Sinne Bestimmten haben: Das X ist nicht nur in voller Bestimmtheit gemeint, sondern in eben dieser originär gegeben. Die angezeigte Äquivalenz besagt nun:

Prinzipiell entspricht (im Apriori der unbedingten Wesensallgemeinheit) *jedem »wahrhaft seienden« Gegenstand* die *Idee eines möglichen Bewußtseins*, in welchem der Gegenstand selbst *originär* und dabei *vollkommen adäquat* erfaßbar ist. Umgekehrt, wenn diese Möglichkeit gewährleistet ist, ist eo ipso der Gegenstand wahrhaft seiend.

Von besonderer Bedeutung ist hier noch folgendes: Im Wesen jeder *Auffassungskategorie* (die das Korrelat jeder Gegenstandskategorie ist) ist bestimmt vorgezeichnet, welche Gestaltungen konkreter, vollkommener oder unvollkommener Auffassungen von Gegenständen solcher Kategorie möglich sind. Wiederum ist wesensmäßig vorgezeichnet für jede unvollkommene Auffassung, wie sie zu vervollkommnen, wie ihr Sinn zu vervollständigen, durch Anschauung zu erfüllen, und wie die Anschauung weiter zu bereichern ist.

Jede Gegenstandskategorie (bzw. jede Region und jede Kategorie in unserem engeren, prägnanten Sinne) ist ein allgemeines Wesen, das selbst prinzipiell zu adäquater Gegebenheit zu bringen ist. *In ihrer adäquaten Gegebenheit schreibt sie eine einsichtige generelle Regel vor* für jeden besonderen, in Mannigfaltigkeiten konkreter Erlebnisse bewußt werdenden Gegenstand (welche Erlebnisse hier natürlich nicht als individuelle Singularitäten, sondern als Wesen, als niederste Konkreta zu nehmen sind). Sie schreibt die Regel vor für die Art, wie ein ihr unterstehender Gegenstand nach Sinn und Gegebenheitsweise zu voller

Bestimmtheit, zu adäquater originärer Gegebenheit zu bringen wäre; durch welche vereinzelten oder kontinuierlich fortlaufenden Bewußtseinszusammenhänge und durch welche konkrete Wesensausstattung dieser Zusammenhänge. Wieviel in diesen kurzen Sätzen liegt, wird in den näheren Ausführungen im Schlußkapitel (von § 149 ab) verständlich werden. Hier genüge eine kurze exemplarische Andeutung: Die ungesehenen Bestimmtheiten eines Dinges sind, das wissen wir in apodiktischer Evidenz, wie Dingbestimmtheiten überhaupt, notwendig räumliche: das gibt eine gesetzmäßige Regel für mögliche räumliche Ergänzungsweisen der unsichtigen Seiten des erscheinenden Dinges; eine Regel, die, voll entfaltet, reine' Geometrie heißt. Weitere dingliche Bestimmtheiten sind zeitliche, sind materielle: Zu ihnen gehören neue Regeln für mögliche (also nicht frei-beliebige) Sinnesergänzungen und in weiterer Folge für mögliche thetische Anschauungen, bzw. Erscheinungen. Von welchem Wesensgehalt diese sein können, unter welchen Normen ihre Stoffe, ihre möglichen noematischen (bzw. noetischen) Auffassungscharaktere stehen, auch das ist a priori vorgezeichnet.

§ 143. *Adäquate Dinggegebenheit als Idee im Kantischen Sinne.*

Doch ehe wir daran anknüpfen, bedarf es einer Beifügung, um den Schein des Widerspruchs mit unserer früheren Darstellung (S. 286) zu beseitigen. Es gibt, sagten wir, prinzipiell nur inadäquat erscheinende (also auch nur inadäquat wahrnehmbare) Gegenstände. Jedoch ist der einschränkende Zusatz nicht zu übersehen, den wir machten. Wir sagten, inadäquat wahrnehmbar *in abgeschlossener Erscheinung*. Es gibt Gegenstände — und alle transzendenten Gegenstände, alle »*Realitäten*«, die der Titel Natur oder Welt umspannt, gehören hierher — die in keinem abgeschlossenen Bewußtsein in vollständiger Bestimmtheit und in ebenso vollständiger Anschaulichkeit gegeben sein können.

Aber *als »Idee«* (im Kantischen Sinn) *ist gleichwohl die vollkommene Gegebenheit vorgezeichnet* — als ein in seinem Wesenstypus absolut bestimmtes System endloser Prozesse kontinuierlichen Erscheinens, bzw. als Feld dieser Prozesse ein a priori bestimmtes *Kontinuum von Erscheinungen* mit verschiedenen aber bestimmten Dimensionen, durchherrscht von fester Wesensgesetzlichkeit.

Dieses Kontinuum bestimmt sich näher als allseitig unendliches, in allen seinen Phasen aus Erscheinungen desselben bestimmbaren X

bestehend, derart zusammenhängend geordnet und dem Wesensgehalt nach bestimmt, daß jede beliebige Linie desselben in der stetigen Durchlaufung einen einstimmigen Erscheinungszusammenhang ergibt (der selbst als eine Einheit beweglicher Erscheinung zu bezeichnen ist), in welchem das eine und selbe immerfort gegebene X sich kontinuierlich-einstimmig »näher« und niemals »anders« bestimmt.

Ist nun eine abgeschlossene Einheit der Durchlaufung, also ein endlicher, nur beweglicher Akt, vermöge der allseitigen Unendlichkeit des Kontinuums nicht denkbar (das ergäbe eine widersinnige endliche Unendlichkeit): so liegt doch die Idee dieses Kontinuums und die Idee der durch dasselbe vorgebildeten vollkommenen Gegebenheit einsichtig vor — einsichtig wie eben eine »Idee« einsichtig sein kann, durch ihr Wesen einen eigenen Einsichtstypus bezeichnend.

Die Idee einer wesensmäßig motivierten Unendlichkeit ist nicht selbst eine Unendlichkeit; die Einsicht, daß diese Unendlichkeit prinzipiell nicht gegeben sein kann, schließt nicht aus, sondern fordert vielmehr die einsichtige Gegebenheit der Idee dieser Unendlichkeit.

§ 144. Wirklichkeit und originär gebendes Bewußtsein: Abschließende Bestimmungen.

Es bleibt also dabei, daß das Eidos Wahrhaft-sein korrelativ gleichwertig ist mit dem Eidos Adäquat-gegeben- und Evident-setzbarsein — das aber entweder im Sinn endlicher Gegebenheit oder Gegebenheit in Form einer Idee. In einem Falle ist das Sein »immanentes« Sein, Sein als abgeschlossenes Erlebnis oder noematisches Erlebniskorrelat; im anderen Falle transzendentes Sein, d. i. Sein, dessen »Transzendenz« eben in der Unendlichkeit des noematischen Korrelats, das es als Seins»materie« fordert, gelegen ist.

Wo eine gebende Anschauung adäquat und immanent ist, da fällt zwar nicht Sinn und Gegenstand, aber originär erfüllter Sinn und Gegenstand zusammen. Der Gegenstand ist eben das, was in der adäquaten Anschauung als originäres Selbst erfaßt, gesetzt ist, vermöge der Originarität einsichtig, vermöge der Sinnesvollständigkeit und vollständigen originären Sinneserfüllung absolut einsichtig.

Wo die gebende Anschauung eine transzendierende ist, da kann das Gegenständliche nicht zu adäquater Gegebenheit kommen; gegeben sein kann nur die Idee eines solchen Gegenständlichen, bzw. seines Sinnes und seines »erkenntnismäßigen Wesens« und damit eine apriorische Regel für die eben gesetzmäßigen Unendlichkeiten inadäquater Erfahrungen.

Auf Grund der jeweilig vollzogenen Erfahrungen und dieser Regel (bzw. des mannigfaltigen Regelsystems, das sie beschließt) kann freilich nicht eindeutig entnommen werden, wie der weitere Erfahrungsverlauf sich abspielen muß. Im Gegenteil bleiben unendlich viele Möglichkeiten offen, die aber durch die sehr inhaltreiche apriorische Regelung dem Typus nach vorgebildet sind. Das Regelsystem der Geometrie bestimmt absolut fest alle möglichen Bewegungsgestalten, die das Stück hier und jetzt beobachteter Bewegung ergänzen könnten, aber keinen einzigen wirklichen Bewegungsverlauf des sich wirklich Bewegenden zeichnet sie aus. Wie das auf Erfahrung sich gründende empirische Denken da weiterhilft; wie so etwas wie wissenschaftliche Bestimmung von Dinglichkeiten als erfahrungsmäßig gesetzten Einheiten, die doch unendliche Vieldeutigkeiten einschließen, möglich wird; wie innerhalb der Thesis der Natur das Ziel eindeutiger Bestimmung gemäß der Idee des Naturobjekts, des Naturvorganges usw. (die als Idee eines individuell Einzigen vollbestimmte ist) erreicht werden kann: das gehört in eine neue Forschungsschicht. Es gehört in die Phänomenologie der spezifisch erfahrenden, und im besonderen der physikalischen, psychologischen, überhaupt naturwissenschaftlichen Vernunft, welche die ontologischen und noetischen Regeln, die zur Erfahrungswissenschaft als solcher gehören, auf ihre phänomenologischen Quellen zurückführt. Das sagt aber, daß sie die phänomenologischen Schichten, die noetischen und noematischen, in die sich der Inhalt dieser Regeln einbettet, aufsucht und eidetisch erforscht.

§ 145. Kritisches zur Phänomenologie der Evidenz.

Aus den durchgeführten Betrachtungen ist klar, daß die Phänomenologie der Vernunft, die Noetik in einem prägnanten Sinne, welche nicht das Bewußtsein überhaupt, sondern das Vernunftbewußtsein einer intuitiven Erforschung unterziehen will, durchaus die allgemeine Phänomenologie voraussetzt. Daß — im Reiche der Positionalität[1] — thetisches Bewußtsein jeder Gattung unter Normen steht, ist selbst eine phänomenologische Tatsache; die Normen sind nichts anderes als Wesensgesetze, die sich auf gewisse, ihrer Art und Form nach streng zu analysierende und zu beschreibende noetisch-noematische Zusammen-

1) In die Sphäre der Phantasie und Neutralität übertragen sich alle thetischen Vorkommnisse »gespiegelt« und »kraftlos«; so auch alle Vorkommnisse der Vernunft. Neutrale Thesen sind nicht zu bestätigen, aber »quasi« zu bestätigen, sie sind nicht evident, sondern »gleichsam« evident usw.

hänge beziehen. Natürlich ist dabei auch die »Unvernunft« als negatives Gegenstück der Vernunft überall zu berücksichtigen, ebenso wie die Phänomenologie der Evidenz die ihres Gegenstückes, der Absurdität, in sich begreift.[1] Die allgemeine Wesenslehre von der Evidenz mit ihren auf die allgemeinsten Wesensunterscheidungen bezogenen Analysen bildet ein relativ kleines, obschon fundamentales Stück der Phänomenologie der Vernunft. Es bestätigt sich dabei — und das vollkommen einzusehen, genügen schon die soeben durchgeführten Überlegungen — was zu Anfang dieses Buches[2] gegen die verkehrten Interpretationen der Evidenz kurz geltend gemacht wurde.

Evidenz ist in der Tat nicht irgendein Bewußtseinsindex, der an ein Urteil (und gewöhnlich spricht man nur bei einem solchen von Evidenz) angeheftet, uns wie eine mystische Stimme aus einer besseren Welt zuruft: Hier ist die Wahrheit!, als ob solch eine Stimme uns freien Geistern etwas zu sagen und ihren Rechtstitel nicht auszuweisen hätte. Wir brauchen uns mit Skeptizismen nicht mehr auseinanderzusetzen und Bedenken des alten Typus zu erwägen, die keine Index- und Gefühlstheorie der Evidenz überwinden kann: ob nicht ein Lügengeist (der Cartesianischen Fiktion) oder eine fatale Änderung des faktischen Weltverlaufs es bewirken könnte, daß gerade jedes falsche Urteil mit diesem Index, diesem Gefühl der Denknotwendigkeit, des transzendenten Sollens u. dgl. ausgestattet wäre. Geht man an das Studium der hierhergehörigen Phänomene selbst heran und im Rahmen phänomenologischer Reduktion, so erkennt man in vollster Klarheit, daß es sich hier um einen eigentümlichen Setzungsmodus handelt (also nichts weniger denn um einen dem Akte irgendwie angehängten Inhalt, um ein Beigefügtes welcher Art immer), der zu eidetisch bestimmten Wesenskonstitutionen des Noema gehört (z. B. der Modus ursprüngliche Einsichtigkeit zur noematischen Beschaffenheit »originär« gebende Wesenserschauung). Man erkennt dann weiter, daß abermals Wesensgesetze die Beziehung derjenigen positionalen Akte, die diese ausgezeichnete Konstitution nicht haben, auf solche, die sie haben, regeln; daß es z. B. so etwas wie Bewußtsein der »Erfüllung der Intention«, der spezifisch auf die thetischen Charaktere bezogenen Berechtigung und Bekräftigung gibt, ebenso wie die

1) Vgl. »Log. Unters.« II, 6. Unters., § 39, S. 594ff., bes. S. 598 Überhaupt bietet die ganze 6. Untersuchung phänomenologische Vorarbeiten für die Behandlung der im vorliegenden Kapitel erörterten Vernunftprobleme.

2) Vgl. oben das 2. Kapitel des 1. Abschnittes, insbes. § 21, S. 39f.

entsprechenden Gegencharaktere der Entrechtung, Entkräftigung. Man erkennt in weiterer Folge, daß die logischen Prinzipien eine tiefe phänomenologische Aufklärung fordern, und daß z. B. der Satz vom Widerspruch uns auf Wesenszusammenhänge möglicher Bewährung und möglicher Entkräftigung (bzw. vernünftiger Durchstreichung) zurückführt.[1] Überhaupt gewinnt man die Einsicht, daß es sich hier überall nicht um zufällige Fakta, sondern um eidetische Vorkommnisse handelt, die in ihrem eidetischen Zusammenhang stehen, und daß also, was im Eidos statthat, für das Faktum als absolut unübersteigliche Norm fungiert. Man macht sich in diesem phänomenologischen Kapitel auch klar, daß nicht jedes positionale Erlebnis (z. B. jedes beliebige Urteilserlebnis) in derselben Weise, und speziell, daß nicht jedes unmittelbar evident werden kann; ferner daß alle Weisen der Vernunftsetzung, alle Typen unmittelbarer oder mittelbarer Evidenz in phänomenologischen Zusammenhängen wurzeln, in denen sich die grundverschiedenen Gegenstandsregionen noetisch-noematisch auseinanderlegen.

Es kommt insbesondere darauf an, die kontinuierlichen Identitätseinigungen und die synthetischen Identifizierungen in allen Gebieten systematisch nach ihrer phänomenologischen Konstitution zu studieren. Hat man zunächst, was ein Erstes ist, das not tut, den inneren Bau der intentionalen Erlebnisse nach allen allgemeinen Strukturen kennen gelernt, den Parallelismus dieser Strukturen, die Schichtungen im Noema, wie Sinn, Sinnessubjekt, thetische Charaktere, Fülle: so gilt es bei allen synthetischen Einigungen völlig klarzumachen, wie mit ihnen nicht bloß überhaupt Aktverbindungen statthaben, sondern Verbindung zur Einheit eines Aktes. Insbesondere, wie identifizierende Einigungen möglich sind, wie da und dort das bestimmbare X zur Deckung kommt, wie sich dabei

1) Vgl. »Log. Unters.« II, 6. Unters., § 34, S. 583ff. — Bedauerlicherweise urteilt W. Wundt hier, wie über die gesamte Phänomenologie ganz anders. Die Forschung, die doch nicht im leisesten über die Sphäre rein anschaulicher Gegebenheiten hinausgeht, interpretiert er als »Scholastik«. Die Unterscheidung zwischen sinngebendem und sinnerfüllendem Akt bezeichnet er (Kleine Schriften I, S. 613) als ein von uns »gewähltes formales Schema«, und das Ergebnis der Analysen sei die »primitivste« »Wortwiederholung«: »Evidenz ist Evidenz, Abstraktion ist Abstraktion«. Er leitet den Abschluß seiner Kritik mit den Worten ein, die ich mir noch zu zitieren gestatte: »Husserls mehr theoretisch als praktisch gerichtete Grundlegung einer neuen Logik endet bei jeder seiner Begriffsanalysen, soweit diese einen positiven Inhalt besitzen, mit der Versicherung, daß wirklich A = A, und daß es nichts anderes sei« (a. a. O. S. 613—614).

die Sinnesbestimmungen und ihre Leerstellen, das heißt hier ihre Unbestimmtheitsmomente, verhalten; desgleichen wie die Füllen, wie damit die Formen der Bekräftigung, der Ausweisung, der fortschreitenden Erkenntnis in niederer und höherer Bewußtseinsstufe zur Klarheit und analytischen Einsicht kommen.

Diese und alle parallelen Vernunftstudien werden aber durchgeführt in der »transzendentalen«, der phänomenologischen Einstellung. Kein Urteil, das da gefällt wird, ist ein natürliches Urteil, das die Thesis der natürlichen Wirklichkeit als Hintergrund voraussetzte, und selbst da nicht, wo Phänomenologie des Wirklichkeitsbewußtseins, der Naturerkenntnis, der naturbezogenen Werterschauung und Werteinsicht betrieben wird. Überall gehen wir den Gestaltungen der Noesen und Noemata nach, wir entwerfen eine systematische und eidetische Morphologie, heben überall Wesensnotwendigkeiten und Wesensmöglichkeiten hervor: letztere als notwendige Möglichkeiten, d. i. Einigungsformen der Verträglichkeit, die in den Wesen vorgeschrieben und von Wesensgesetzen umgrenzt sind. »Gegenstand« ist für uns überall ein Titel für Wesenszusammenhänge des Bewußtseins; er tritt zunächst auf als noematisches X, als Sinnessubjekt verschiedener Wesenstypen von Sinnen und Sätzen. Er tritt ferner auf als Titel »wirklicher Gegenstand« und ist dann Titel für gewisse eidetisch betrachtete Vernunftzusammenhänge, in denen das in ihnen sinngemäß einheitliche X seine vernunftmäßige Setzung erhält.

Ebensolche Titel für bestimmte, eidetisch umgrenzte und in Wesensforschung zu fixierende Gruppen »teleologisch« zusammengehöriger Bewußtseinsgestaltungen sind die Ausdrücke »möglicher Gegenstand«, »wahrscheinlicher«, »zweifelhafter« usw. Immer wieder sind da die Zusammenhänge andere, in ihrer Andersheit streng zu beschreibende: so z. B. ist leicht einzusehen, daß Möglichkeit des so und so bestimmten X sich nicht bloß ausweist durch originäre Gegebenheit dieses X in seinem Sinnesbestande, also durch Nachweis der Wirklichkeit, sondern daß auch bloße reproduktiv fundierte Anmutungen im einstimmigen Zusammenschlusse sich wechselseitig bekräftigen können; ebenso daß Zweifelhaftigkeit sich ausweist in Widerstreitphänomenen zwischen modalisierten Anschauungen gewisser deskriptiver Artung usw. Damit verbinden sich die vernunfttheoretischen Untersuchungen, welche sich auf die Unterscheidung von Sachen, Werten, praktischen Gegenständlichkeiten beziehen, und welche den sich für dieselben konstituierenden Bewußtseinsgebilden nachgehen. So umspannt die Phänomenologie wirklich die ganze natürliche Welt und alle die idealen Welten, die sie ausschaltet: sie umspannt sie als »Weltsinn« durch die Wesensgesetzlichkeiten, welche Gegenstandssinn und Noema überhaupt mit dem geschlossenen System der Noesen verknüpfen, und speziell durch die vernunftgesetzlichen Wesenszusammenhänge, deren Korrelat »wirklicher Gegenstand« ist, welcher also seinerseits jeweils einen Index für ganz bestimmte Systeme teleologisch einheitlicher Bewußtseinsgestaltungen darstellt.

Drittes Kapitel.

Allgemeinheitsstufen der vernunfttheoretischen Problematik.

Unsere Meditationen zur Problematik einer Phänomenologie der Vernunft bewegten sich bisher in einer Höhe der Allgemeinheit, welche die wesentlichen Verzweigungen der Probleme und ihre Zusammenhänge mit den formalen und regionalen Ontologien nicht hervortreten ließ. In dieser Hinsicht müssen wir näher zu kommen versuchen; erst damit wird sich uns der volle Sinn der phänomenologischen Eidetik der Vernunft und der ganze Reichtum ihrer Probleme erschließen.

§ 146. Die allgemeinsten Probleme.

Gehen wir auf die Quellen der Vernunftproblematik zurück und verfolgen wir sie möglichst systematisch in ihre Verzweigungen.

Der Problemtitel, der die ganze Phänomenologie umspannt, heißt Intentionalität. Er drückt eben die Grundeigenschaft des Bewußtseins aus, alle phänomenologischen Probleme, selbst die hyletischen, ordnen sich ihm ein. Somit beginnt die Phänomenologie mit Problemen der Intentionalität; aber zunächst in Allgemeinheit und ohne die Fragen des Wirklich- (Wahrhaft-) seins des im Bewußtsein Bewußten in ihren Kreis zu ziehen. Daß positionales Bewußtsein mit seinen thetischen Charakteren im allgemeinsten Sinn als ein »Vermeinen« bezeichnet werden kann und als solches notwendig unter dem Vernunftgegensatze der Gültigkeit und Ungültigkeit steht, bleibt außer Betracht. An diese Probleme konnten wir nun in den letzten Kapiteln, mit Rücksicht auf die uns inzwischen verständlich gewordenen Hauptstrukturen des Bewußtseins, herantreten. Da es sich um eidetische Anfänge handelt, vollzogen wir die Analysen naturgemäß in möglichster Allgemeinheit. In allen eidetischen Sphären geht der systematische Weg von höherer zu niederer Allgemeinheit, mag auch die aufspürende Analyse an Besonderes anknüpfen. Wir

sprachen von Vernunft und Vernunftthesis überhaupt, von originärer und abgeleiteter, von adäquater und inadäquater Evidenz, von Wesenseinsicht und individueller Evidenz u. dgl. Die Beschreibungen, die wir entwarfen, setzten schon eine große phänomenologische Basis voraus, eine ganze Reihe schwieriger Unterscheidungen, die wir uns in den Kapiteln über die allgemeinsten Bewußtseinsstrukturen herausgearbeitet hatten. Ohne die Begriffe Sinn, Satz, erfüllter Satz (erkenntnismäßiges Wesen in der Rede der »Logischen Untersuchungen«) ist ja gar nicht an die radikale Formulierung irgendeines vernunfttheoretischen Problems heranzukommen. Diese Begriffe setzten wieder andere und die ihnen entsprechenden Wesensscheidungen voraus: die Unterschiede der Positionalität und Neutralität, die der thetischen Charaktere und ihrer Materien, die Aussonderung der eigentümlichen Wesensmodifikationen, die nicht in das Eidos Satz eintreten, wie z. B. der attentionalen Modifikationen usw. Wir betonen zugleich, damit der Umfang notwendiger Analysen in der allgemeinsten vernunfttheoretischen Schicht, von der wir hier sprechen, nicht unterschätzt werde, daß die Wesensdeskriptionen des letzten Kapitels als bloße Anfänge gelten sollen. Wie überall, so führten wir auch hier nur die methodische Absicht durch, uns für jede prinzipiell neue Schicht, die als ein Feld phänomenologischer Forschungen geschildert werden sollte, so viel festen Boden zu erarbeiten, daß wir uns ihrer versichern, die auf sie bezüglichen Ausgangs- und Grundprobleme formulieren und uns in dem sie umgebenden Problemhorizont freie Blicke werfen konnten.

§ 147. *Problemverzweigungen. Die formale Logik, Axiologie und Praktik.*

Die allgemeine Phänomenologie der Vernunft verzweigt sich, wenn wir auf weitere strukturelle Unterschiede Rücksicht nehmen, welche für die Vernunftcharaktere bestimmend sind: auf die Verschiedenheiten nach Grundarten der Thesen, auf die Unterschiede schlichter und fundierter Thesen und auf die damit sich kreuzenden Unterschiede von eingliedrigen Thesen und Synthesen. Hauptgruppen von Vernunftproblemen (Evidenzproblemen) beziehen sich auf die Hauptgattungen von Thesen und die von ihnen wesensmäßig geforderten Setzungsmaterien. An erster Stelle stehen natürlich die Urdoxa, die doxischen Modalitäten mit den ihnen entsprechenden Seinsmodalitäten.

In der Verfolgung solcher vernunfttheoretischen Ziele gelangt man notwendig zu den *Problemen der vernunfttheoretischen Aufklärung der formalen Logik* und der ihr parallelen Disziplinen, die ich *formale Axiologie und Praktik* genannt habe.

Es sei zunächst auf die früheren Ausführungen[1] über die reinen Formenlehren der Sätze und speziell der *synthetischen* Sätze verwiesen, bezogen auf die prädikative doxische Synthesis, sowie auf die zu den doxischen Modalitäten, ferner zu den Gemüts- und Willensakten gehörigen synthetischen Formen. (So z. B. die Formen der Bevorzugung, die des Wertens und Wollens »um eines anderen willen«, die Formen des axiologischen »und« und »oder«). In diesen Formenlehren ist noematisch von synthetischen Sätzen ihrer reinen Form nach die Rede, ohne daß Vernunftgeltung oder Ungeltung in Frage wäre. Sie gehören also noch nicht zur Schicht der Vernunftlehre.

Aber sowie wir diese Frage, und zwar für Sätze überhaupt sofern sie ausschließlich durch die reinen Formen bestimmt gedacht werden aufwerfen, stehen wir in der formalen Logik und in den oben genannten formalen Paralleldisziplinen, die ihrem Wesen nach auf den entsprechenden Formenlehren, als ihren Unterstufen, aufgebaut sind. *In den synthetischen Formen* – die als solche von Thesen, bzw. Sätzen der betreffenden Satz*kategorie* offenbar vielerlei voraussetzen aber es in seiner Besonderheit unbestimmt lassen – *liegen apriorische Bedingungen möglicher Gültigkeit, welche in den Wesensgesetzen der fraglichen Disziplinen zum Ausdruck kommen.*

Speziell liegen in den reinen Formen der *prädikativen* (analytischen) Synthesis apriorische Bedingungen der Möglichkeit *doxischer Vernunftgewißheit*, noematisch gesprochen, *möglicher Wahrheit*. Ihre objektive Herausstellung vollzieht die formale Logik im engsten Sinne: die *formale Apophantik* (die formale Logik der »Urteile«), die also ihr Fundament in der Formenlehre dieser »Urteile« hat.

Ähnliches gilt für die zur Gemüts- und Willenssphäre gehörigen Synthesen und ihre noematischen Korrelate, also für ihre Arten synthetischer »Sätze«, deren systematische Formenlehre wieder den Untergrund abgeben muß für den Bau der formalen Geltungslehren. Es liegen eben wirklich in den puren synthetischen *Formen* dieser Sphären (wie z. B. in den Zusammenhängen von Zwecken und Mitteln) *Bedingungen der Möglichkeit axiologischer und*

1) Vgl. § 133 f., S. 273–278.

praktischer »*Wahrheit*«. Dabei wendet sich vermöge der »Objektivierung«, die sich z. B. auch in den Gemütsakten vollzieht, alle axiologische und praktische *Vernünftigkeit* in der uns verständlichen Weise um in doxische Vernünftigkeit und noematisch in *Wahrheit*, gegenständlich in *Wirklichkeit*: wir sprechen von wahren oder wirklichen Zwecken, Mitteln, Vorzüglichkeiten usw.

Auf alle diese Zusammenhänge beziehen sich selbstverständlich eigene und höchst wichtige phänomenologische Untersuchungen. Schon die Art der soeben gegebenen Charakteristik der formalen Disziplinen ist phänomenologisch und setzt vieles aus unseren Analysen voraus. Der Forscher in der »dogmatisch« behandelten *reinen Logik* erfaßt abstraktiv die apophantischen Formen (»Satz überhaupt« oder »Urteil«, kategorisches, hypothetisches, konjunktives, disjunktives Urteil usw.) und fixiert für sie Axiome formaler Wahrheit. Von analytischer Synthesis, von noetisch-noematischen Wesensbeziehungen, von der Einordnung der von ihm herausgefaßten und begrifflich fixierten Wesen in die Wesenskomplexe des reinen Bewußtseins weiß er nichts; er erforscht isoliert, was nur in diesem vollen Wesenszusammenhange sein volles Verständnis finden kann. Erst die Phänomenologie macht uns durch Rückgang auf die Quellen der Intuition im transzendental gereinigten Bewußtsein klar, was darin eigentlich liegt, wenn wir bald von formalen Bedingungen der Wahrheit und bald von solchen der Erkenntnis sprechen. Allgemein klärt sie uns auf über *Wesen und Wesensverhältnisse*, die den Begriffen Erkenntnis, Evidenz, Wahrheit, Sein (Gegenstand, Sachverhalt usw.) zugehören; sie lehrt uns den Aufbau des Urteilens und des Urteiles verstehen, die Weise wie die Struktur des Noema erkenntnisbestimmend ist, wie der »Satz« dabei seine besondere Rolle spielt und wieder die verschiedene Möglichkeit seiner erkenntnismäßigen »Fülle«. Sie zeigt, welche Erfüllungsweisen Wesensbedingungen für den Vernunftcharakter der Evidenz, welche Arten von Evidenz jeweils in Frage sind usw. Insbesondere läßt sie es uns verstehen, daß es sich bei den *apriorischen Wahrheiten der Logik* um Wesenszusammenhänge handelt zwischen der *Möglichkeit intuitiver Erfüllung* des Satzes (wodurch der entsprechende Sachverhalt zu synthetischer Anschauung kommt) und der *reinen synthetischen Form* des Satzes (der reinlogischen Form), und daß zugleich jene Möglichkeit Bedingung der möglichen Geltung sei.

Sie zeigt auch, daß, genau besehen, hier Doppeltes zu unterscheiden ist, der Korrelation von Noesis und Noema entsprechend.

In der formalen Apophantik (z. B. in der Syllogistik) ist die Rede von Urteilen, als noematischen Sätzen, und ihrer »formalen Wahrheit«. Die Einstellung ist durchaus noematisch. Andererseits in der *formalen apophantischen Noetik* ist die Einstellung noetisch, es ist die Rede von der Vernünftigkeit, Richtigkeit des Urteilens, es werden *Normen* dieser Richtigkeit ausgesprochen, und zwar mit Beziehung auf die Formen der Sätze. Z. B. einen Widerspruch kann man nicht für wahr halten; wer gemäß den Prämissenformen der gültigen Schlußmodi urteilt, »muß« Folgen der entsprechenden Formen ziehen usw. Im phänomenologischen Zusammenhang werden diese Parallelen ohne weiteres verständlich. Die Vorkommnisse, die das Urteilen, die Noese betreffen, ebenso die wesensmäßig entsprechenden im Noema, der Apophansis, werden gerade in ihrer notwendigen Aufeinanderbeziehung und in der vollen Bewußtseinsverflechtung erforscht.

Dasselbe gilt natürlich von den übrigen formalen Disziplinen hinsichtlich des Parallelismus noetischer und noematischer Regelungen.

§ 148. Vernunfttheoretische Probleme der formalen Ontologie.

Von diesen Disziplinen führt uns eine Wendung zu den entsprechenden *Ontologien*. Der Zusammenhang ist phänomenologisch schon durch die allgemein möglichen Blickwendungen gegeben, die innerhalb jedes Aktes vollzogen werden können, wobei die Bestände, die sie in den Blick bringen, wechselseitig durch mancherlei Wesensgesetze miteinander verflochten sind. Die primäre Einstellung ist die auf das Gegenständliche, die noematische Reflexion führt auf die noematischen, die noetische auf die noetischen Bestände. Aus diesen Beständen fassen die uns hier interessierenden Disziplinen abstraktiv reine Formen heraus, und zwar die formale Apophantik noematische, die parallele Noetik noetische Formen. Wie diese Formen miteinander, so sind beide mit ontischen Formen wesensgesetzlich verknüpft, die durch Rückwendung des Blickes auf ontische Bestände erfaßbar sind.

Jedes formal-logische Gesetz ist äquivalent umzuwenden in ein formal-ontologisches. Statt über Urteile wird jetzt über Sachverhalte, statt über Urteilsglieder (z. B. nominale Bedeutungen) über Gegenstände, statt über Prädikatbedeutungen über Merkmale geurteilt usw. Die Rede ist auch nicht mehr von der Wahrheit, Gültigkeit der Urteilssätze, sondern vom Bestande der Sachverhalte, vom Sein der Gegenstände usw.

Selbſtverſtändlich iſt auch der phänomenologiſche Gehalt dieſer Wendung durch Rückgang auf denjenigen der maßgeblichen Begriffe zu klären.

Die formale Ontologie geht übrigens ſehr weit hinaus über die Sphäre ſolcher bloßen Umwendungen der formalen apophantiſchen Wahrheiten. Große Diſziplinen wachſen ihr durch jene »Nominaliſierungen« zu, von denen wir früher geſprochen haben. Im pluralen Urteilen tritt der Plural als plurale Theſis auf. Durch die nominaliſierende Wendung wird er zum Gegenſtand Menge, und ſo erwächſt der Grundbegriff der *Mengenlehre*. In dieſer wird *über* Mengen als Gegenſtände geurteilt, die ihre eigentümlichen Arten von Eigenſchaften, Relationen uſw. haben. Dasſelbe gilt für die Begriffe Relation, Anzahl uſw., als Grundbegriffe *mathematiſcher Diſziplinen*. Wieder haben wir, wie bei den bloßen Formenlehren der Sätze zu ſagen, daß es nicht die Aufgabe der Phänomenologie iſt, dieſe Diſziplinen zu entwickeln, alſo Mathematik, Syllogiſtik uſw. zu treiben. Nur die Axiome intereſſieren ſie und deren begrifflicher Beſtand, als Titel für phänomenologiſche Analyſen.

Das Geſagte überträgt ſich von ſelbſt auf die *formale Axiologie und Praktik*, ſowie auf die als theoretiſche Deſiderate ihnen beizuordnenden formalen Ontologien der Werte (in einem ſehr erweiterten Sinne), der Güter — kurz der ganzen ontiſchen Sphären, die Korrelate des Gemüts- und Willensbewußtſeins ſind.

Man bemerkt, *daß der Begriff der »formalen Ontologie« in dieſen Betrachtungen ſich erweitert hat*. Die Werte, die praktiſchen Gegenſtändlichkeiten, ordnen ſich dem formalen Titel Gegenſtand«, »Etwas überhaupt« unter. Sie ſind alſo vom Standpunkte der univerſellen analytiſchen Ontologie material beſtimmte Gegenſtände, die ihnen zugehörigen »formalen« Ontologien der Werte und praktiſchen Gegenſtändlichkeiten materiale Diſziplinen. Andererſeits haben die Analogien, die in dem Parallelismus der thetiſchen Gattungen (Glaube, bzw. Glaubensmodalität, Werten, Wollen) und der ihnen ſpezifiſch zugeordneten Syntheſen und ſyntaktiſchen Formungen gründen, ihre Kraft, und eine ſo wirkſame, daß Kant geradezu das Verhältnis vom Wollen des Zweckes und Wollen der Mittel als »analytiſches« bezeichnet[2] und dadurch

1) Vgl. § 119, S. 247 f.

2) Vgl. Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten (A 417): »Wer den Zweck will, will ... auch das dazu unentbehrlich notwendige Mittel, das in ſeiner Gewalt iſt. *Dieſer Satz iſt, was das Wollen betrifft, analytiſch*«.

freilich Analogie mit Identität verwechſelt. Das eigentlich Analytiſche, das zur prädikativen Syntheſis der Doxa gehörige, darf nicht vermengt werden mit ſeinem formalen Analogon, das bezogen iſt auf die Syntheſen der Gemüts- und Willenstheſen. Tiefliegende und wichtige Probleme der Phänomenologie der Vernunft knüpfen ſich an die radikale Aufklärung dieſer Analogien und Parallelen.

§ 149. Die vernunfttheoretiſchen Probleme der regionalen Ontologien. Das Problem der phänomenologiſchen Konſtitution.

Nachdem wir die vernunfttheoretiſchen Probleme erörtert haben, welche uns die formalen Diſziplinen ſtellen, wäre der Übergang zu den *materialen* zu vollziehen und zunächſt zu den *regionalen Ontologien*.

Jede gegenſtändliche Region konſtituiert ſich bewußtſeinsmäßig. Ein durch die regionale Gattung beſtimmter Gegenſtand hat als ſolcher, ſofern er wirklicher iſt, ſeine a priori vorgezeichneten Weiſen, wahrnehmbar, überhaupt klar oder dunkel vorſtellbar, denkbar, ausweisbar zu ſein. Wir kommen alſo wieder hinſichtlich des die Vernünftigkeit Fundierenden auf die Sinne, Sätze, erkenntnismäßigen Weſen zurück; aber jetzt nicht auf die bloßen Formen, ſondern, da wir die materiale Allgemeinheit des regionalen und kategorialen Weſens im Auge haben, auf Sätze, deren Beſtimmungsgehalt in ſeiner *regionalen* Beſtimmtheit genommen iſt. *Jede Region bietet hier den Leitfaden für eine eigene geſchloſſene Unterſuchungsgruppe.*

Wir nehmen etwa die Region materielles Ding als Leitfaden. Verſtehen wir recht, was dieſe Leitung beſagt, ſo erfaſſen wir damit zugleich ein allgemeines Problem, das für eine große und relativ abgeſchloſſene phänomenologiſche Diſziplin maßgebend iſt: *das Problem der allgemeinen »Konſtitution« der Gegenſtändlichkeiten der Region Ding im transzendentalen Bewußtſein*, oder kürzer ausgedrückt, »der phänomenologiſchen Konſtitution des Dinges überhaupt«. In eins damit lernen wir auch die dieſem Leitproblem zugeordnete Unterſuchungsmethode kennen. Ebendasſelbe gilt dann für *jede* Region und jede auf ihre phänomenologiſche Konſtitution bezügliche Diſziplin.

Es handelt ſich um folgendes. Die Idee des Dinges, um bei dieſer Region zu verbleiben, iſt, wenn wir jetzt von ihr ſprechen, bewußtſeinsmäßig vertreten durch den begrifflichen Gedanken »Ding« mit einem gewiſſen noematiſchen Beſtand. Jedem Noema entſpricht

wesensmäßig eine ideal abgeschlossene Gruppe von möglichen Noemen, die ihre Einheit darin haben, daß sie einer synthetischen Vereinheitlichung durch Deckung fähig sind. Ist das Noema, wie hier, ein einstimmiges, so finden sich in der Gruppe auch anschauliche und insbesondere originär gebende Noemen, in denen sich alle andersartigen der Gruppe in der identifizierenden Deckung erfüllen, aus ihnen in dem Falle der Positionalität Bestätigung, Fülle der Vernunftkraft schöpfend.

Wir gehen also von der verbalen, vielleicht ganz dunkeln Vorstellung Ding aus, wie wir sie gerade haben. In Freiheit erzeugen wir anschauliche Vorstellungen von demselben »Ding«-überhaupt und machen uns den vagen Sinn des Wortes klar. Da es sich um eine »allgemeine Vorstellung« handelt, so müssen wir exemplarisch vorgehen. Wir erzeugen beliebige Phantasieanschauungen von Dingen, etwa freie Anschauungen von Flügelpferden, weißen Raben, Goldbergen u. dgl.; auch das wären ja Dinge, und Vorstellungen von ihnen dienen also zur Exemplifikation ebensogut wie Vorstellungen von Dingen wirklicher Erfahrung. Daran erfassen wir, Ideation vollziehend, in intuitiver Klarheit das Wesen »Ding« als Subjekt allgemein umgrenzter noematischer Bestimmungen.

Nun ist zu beachten (in Erinnerung an früher schon Festgestelltes[1]), daß hierbei zwar das Wesen »Ding« originär gegeben ist, daß aber diese Gegebenheit prinzipiell keine adäquate sein kann. Zur adäquaten Gegebenheit können wir uns das Noema oder den Ding-Sinn bringen; aber die mannigfaltigen Dingsinne, auch in ihrer Fülle genommen, enthalten nicht als einen ihnen immanenten originär-anschaulichen Bestand das regionale Wesen »Ding«, ebensowenig wie die mannigfaltigen auf ein und dasselbe individuelle Ding bezogenen Sinne das Individualwesen dieses Dinges enthalten. Mit anderen Worten, ob es sich um das Wesen eines Dingindividuums handelt oder um das regionale Wesen Ding überhaupt, keinesfalls langt eine einzelne Dinganschauung oder eine endlich abgeschlossene Kontinuität oder Kollektion von Dinganschauungen zu, um in a d ä q u a t e r Weise das gewünschte Wesen in der ganzen Fülle seiner Wesensbestimmtheiten zu gewinnen. Zu einer i n a d ä q u a t e n Wesenserschauung langt aber jede zu; gegenüber einer leeren Wesenserfassung, wie eine solche auf dem exemplarischen Untergrunde einer dunkeln Vorstellung zu etablieren ist, hat sie immerhin den großen Vorzug, das Wesen originär gegeben zu haben.

1) Vgl. § 143, S. 297.

Das gilt für alle Stufen der Wesensallgemeinheit, vom Individualwesen bis hinauf zur Region Ding.

Nun ist es aber eine generelle Wesenseinsicht, daß j e d e u n v o l l k o m m e n e G e g e b e n h e i t (jedes inadäquat gebende Noema) e i n e R e g e l i n s i c h b i r g t f ü r d i e i d e a l e M ö g l i c h k e i t i h r e r V e r v o l l k o m m n u n g. Zum Wesen der Kentaurerscheinung, die ich jetzt habe – einer das Wesen des Kentauren bloß »einseitig« gebenden Erscheinung – gehört es, daß ich den verschiedenen Seiten des Dinges nachgehen, das zunächst unbestimmt und offen Gebliebene mir frei phantasierend bestimmt und anschaulich machen kann. Im Fortgang dieses immer vollkommener veranschaulichenden und näher bestimmenden Phantasieprozesses sind wir in weitem Maße f r e i; wir können ja dem phantasierten Kentauren nach Belieben näher bestimmende Eigenschaften und Eigenschaftsveränderungen anschaulich zumessen; aber v ö l l i g f r e i s i n d w i r n i c h t, wofern wir im Sinne eines e i n s t i m m i g e n Anschauungsganges fortschreiten sollen, in dem das bestimmbare Subjekt identisch dasselbe ist und immerfort als einstimmig bestimmbar verbleiben k a n n. Wir sind z. B. durch einen gesetzlichen R a u m gebunden als einen Rahmen, den uns die Idee eines möglichen Dinges überhaupt fest vorschreibt. Wie willkürlich wir das Phantasierte deformieren mögen, es gehen Raumgestalten wieder in Raumgestalten über.

Was besagt nun phänomenologisch diese Rede von Regel oder Gesetz? Was liegt darin, daß die inadäquat gegebene R e g i o n »D i n g« f ü r d e n G a n g m ö g l i c h e r A n s c h a u u n g e n – und das heißt offenbar gleichviel wie möglicher Wahrnehmungen – R e g e l n v o r s c h r e i b t?

Darauf lautet die Antwort: Zum Wesen eines solchen Dingnoema gehören, und absolut einsichtig, ideale Möglichkeiten der »G r e n z e n l o s i g k e i t i m F o r t g a n g e«[1] e i n s t i m m i g e r A n s c h a u u n g e n, und zwar nach typisch bestimmt vorgezeichneten Richtungen (also auch parallele Grenzenlosigkeiten in den kontinuierlichen Aneinanderreihungen entsprechender Noesen). Wir erinnern uns hier der früheren Ausführungen über die einsichtige Gewinnung der allgemeinen »Idee« Ding überhaupt, welche gültig bleiben für jede niedere Stufe der Allgemeinheit bis herab zur niedersten Konkretion des individuell bestimmten Dinges. Seine Transzendenz drückt sich in jenen Grenzenlosigkeiten im Fortgang der Anschauungen von ihm aus. Immer wieder sind die Anschauungen in Anschauungskontinuen

1) Vgl. Kants »Kritik d. r. V.«, das 5. Raumargument (A 25).

überzuführen und die vorgegebenen Kontinuen zu erweitern. Keine Wahrnehmung des Dinges ist letztabgeschlossene, immer bleibt Raum für neue Wahrnehmungen, die Unbestimmtheiten näher bestimmen, Unerfülltheiten erfüllen würden. Mit jedem Fortgange bereichert sich der Bestimmungsgehalt des Dingnoemas, das stetig zu demselben Dinge X gehört. Es ist eine Wesenseinsicht, daß jede Wahrnehmung und Wahrnehmungsmannigfaltigkeit erweiterungsfähig, der Prozeß also ein endloser ist; demgemäß kann keine intuitive Erfassung des Dingwesens so vollständig sein, daß eine weitere Wahrnehmung ihr nicht noematisch Neues beifügen könnte.

Andererseits erfassen wir doch mit Evidenz und adäquat die »Idee« Ding. Wir erfassen sie im freien Prozeß des Durchlaufens, im Bewußtsein der Grenzenlosigkeit des Fortganges der einstimmigen Anschauungen. Wir erfassen so zunächst die unerfüllte Idee des Dinges, und dieses individuellen Dinges, als etwas, das »so weit« gegeben ist, als die einstimmige Anschauung eben »reicht«, aber dabei »in infinitum« bestimmbar bleibt. Das »usw« ist ein einsichtiges und absolut unentbehrliches Moment im Dingnoema.

Auf Grund des exemplarischen Bewußtseins dieser Grenzenlosigkeit erfassen wir ferner die »Idee« der bestimmten Unendlichkeitsrichtungen und zwar für jede der Richtungen des anschaulichen Ablaufs, die wir durchlaufen. Wieder erfassen wir die regionale »Idee« des Dinges überhaupt als des Identischen, sich in so gearteten bestimmten Unendlichkeiten des Ablaufs durchhaltend und in den zugehörigen bestimmter gearteten Unendlichkeitsreihen von Noemen sich bekundend.

Wie das Ding, so ist dann jede seinem Wesensgehalt zugehörige Beschaffenheit und vor allem jede konstitutive »Form« eine Idee, und das gilt von der regionalen Allgemeinheit an bis zur niedersten Besonderheit. Näher ausgeführt:

Das Ding gibt sich in seinem idealen Wesen als res temporalis, in der notwendigen »Form« der Zeit. Die intuitive »Ideation« (die als »Idee«erschauung hier ganz besonders ihren Namen verdient) lehrt uns das Ding kennen als notwendig dauernd, als prinzipiell hinsichtlich seiner Dauer endlos extendierbar. Wir erfassen in »reiner Anschauung« (denn diese Ideation ist der phänomenologisch geklärte Begriff von Kants reiner Anschauung) die »Idee« der Zeitlichkeit und aller in ihr beschlossenen Wesensmomente.

Das Ding ist seiner Idee gemäß ferner res extensa, es ist z. B. in räumlicher Hinsicht unendlich mannigfaltiger Formverwandlungen und, bei identisch festgehaltener Gestalt und Gestaltveränderung, unendlich mannigfaltiger Veränderungen der Lage fähig, es ist in infinitum »beweglich«. Wir erfassen die »Idee« des Raumes und die ihr eingeordneten Ideen.

Das Ding ist endlich res materialis, es ist substantielle Einheit, als solche Einheit von Kausalitäten und der Möglichkeit nach von unendlich vielgestaltigen. Auch mit diesen spezifisch realen Eigenschaften stoßen wir auf Ideen. So sind alle Komponenten der Dingidee selbst Ideen, eine jede impliziert das »und so weiter« »unendlicher« Möglichkeiten.

Was wir da ausführen, ist nicht »Theorie«, »Metaphysik«. Es handelt sich um Wesensnotwendigkeiten, im Dingnoema und korrelativ im dinggebenden Bewußtsein unaufhebbar beschlossen, durchaus einsichtig zu erfassen und systematisch zu erforschen.

§ 150. Forsetzung. Die Region Ding als transzendentaler Leitfaden.

Nachdem wir uns dem allerallgemeinsten nach die Unendlichkeiten verständlich gemacht haben, die die Dinganschauung als solche (nach Noesis und Noema) in sich birgt — oder wie wir auch sagen können: die Idee des Dinges und was sie an Dimensionen der Unendlichkeit in sich birgt — werden wir auch bald verstehen können, inwiefern die Region Ding als Leitfaden phänomenologischer Untersuchungen dienen könne.

Ein individuelles Ding anschauend, seinen Bewegungen, seinen Annäherungen und Entfernungen, seinen Drehungen und Wendungen, seinen Form- und Qualitätsänderungen, seinen kausalen Verhaltungsweisen in der Anschauung nachgehend, vollziehen wir Kontinuen des Anschauens, sich so und so deckend, zum Einheitsbewußtsein sich zusammenschließend: der Blick ist dabei auf das Identische, auf das X des Sinnes gerichtet (bzw. des positionalen oder neutralisierten Satzes), auf das eine und selbe, das sich verändert, dreht usw. So auch, wenn wir in freier Anschauung die endlos möglichen Modifikationen nach den verschiedenen Grundrichtungen verfolgen, im Bewußtsein der Grenzenlosigkeit im Fortgange dieses Anschauungsprozesses. Und wieder ebenso, wenn wir zur Einstellung der Ideation übergehen und etwa die regionale Idee des Dinges zur Klarheit bringen: dabei also verfahrend wie der Geometer in der Freiheit und Reinheit seiner geometrischen Anschauung.

Mit alledem wissen wir aber nichts von den Prozessen der Anschauung selbst und den ihr zugehörigen Wesen und Wesensunend-

lichkeiten, nichts von ihren Stoffen und noetischen Momenten, nichts von ihren noematischen Beständen, von den beiderseits unterscheidbaren und eidetisch faßbaren Schichten. Was wir aktuell erleben (bzw. in der Phantasiemodifikation unreflektiert bewußt haben), sehen wir nicht. Es bedarf also der Änderung der Einstellung, es bedarf der verschiedenen hyletischen, noetischen, noematischen »Reflexionen« (sämtlich rechtmäßig so genannt, weil sie Ablenkungen von der ursprünglichen, »geraden« Blickrichtung auf das X sind). Diese Reflexionen sind es, die uns nun ein großes, in sich zusammenhängendes Forschungsfeld eröffnen, bzw. eine mächtige, unter der Idee Dingregion stehende Problematik.

Es erhebt sich nämlich die Frage:

Wie sind die zur Einheit des anschaulich vorstellenden Dingbewußtseins gehörigen Noesen und Noemen systematisch zu beschreiben?

Halten wir uns an die noematische Sphäre, so ist die Frage:

Wie sehen die mannigfaltigen setzenden Anschauungen, die »*Anschauungssätze*« aus, in denen ein »wirkliches« Ding zur Gegebenheit kommt und anschauungsmäßig, in ursprünglicher »Erfahrung« seine *Wirklichkeit* ausweist?

Wie sehen, um von der doxischen Thesis zu abstrahieren, die bloßen — noematisch verstandenen — *Erscheinungen* aus, die in sich, rein eidetisch betrachtet, ein und dasselbe Ding, das jeweilig ganz bestimmte Ding »zur Erscheinung bringen«, das zu dieser Anschauungs- bzw. Erscheinungsmannigfaltigkeit als *notwendiges* Korrelat gehört? Die Phänomenologie bleibt prinzipiell bei keinen vagen Reden, bei keinen dunkeln Allgemeinheiten stehen, sie fordert systematisch bestimmte, in die Wesenszusammenhänge und bis in die letzterreichbaren Besonderungen derselben eindringende Klärung, Analyse und Beschreibung: sie fordert erledigende *Arbeit*.

Die regionale Idee des Dinges, sein identisches X mit dem bestimmenden Sinnesgehalt, als seiend gesetzt — *schreibt Mannigfaltigkeiten von Erscheinungen Regeln vor*. Das sagt: es sind nicht überhaupt Mannigfaltigkeiten, zufällig zusammenkommende, wie ja schon daraus hervorgeht, daß sie in sich selbst, rein wesensmäßig, Beziehung auf das Ding, das bestimmte Ding, haben. Die Idee der Region schreibt ganz bestimmte, bestimmt geordnete, in infinitum fortschreitende, als ideale Gesamtheit genommen fest abgeschlossene Erscheinungsreihen vor, eine bestimmte innere Organisation ihrer Verläufe, die wesensmäßig und erforschbar zusammenhängt mit den Partialideen, die in der regionalen

Dingidee als ihre Komponenten allgemein gezeichnet sind. Es zeigt sich z. B. — als ein Stück dieser Organisation — daß die Einheit einer bloßen res extensa denkbar ist ohne die Einheit, welche die Idee der res materialis normiert: obschon ke ne res materialis denkbar ist, die nicht res extensa wäre. Es stellt sich nämlich heraus (immer in eidetisch-phänomenologischer Intuition), daß jede Dingerscheinung notwendig in sich eine Schicht birgt, die wir das *Dingschema* nennen: es ist die bloß mit »sinnlichen« Qualitäten erfüllte Raumgestalt — ohne jede Bestimmtheit der »Substanzialität« und »Kausalität« (sc. in Anführungszeichen, noematisch modifiziert verstanden). Schon die zugehörige Idee einer *bloßen* res extensa ist Titel für eine Fülle phänomenologischer Probleme.

Was wir phänomenologisch Naiven für bloße Fakta nehmen: daß »uns Menschen« ein Raumding immer in gewisser »Orientierung« erscheint, z. B. im visuellen Gesichtsfeld orientiert nach oben und unten, nach rechts und links, nach nah und fern; daß wir ein Ding nur in einer gewissen »Tiefe«, »Entfernung« sehen können; daß alle wechselnden Entfernungen, in denen es zu sehen ist, bezogen sind auf ein unsichtbares aber als idealer Grenzpunkt uns wohlvertrautes Zentrum aller Tiefenorientierungen von uns »lokalisiert« im Kopfe — alle diese angeblichen Faktizitäten, also Zufälligkeiten der Raumanschauung, die dem »wahren«, »objektiven« Raum fremd sind, erweisen sich bis auf geringe empirische Besonderungen als Wesensnotwendigkeiten. Es zeigt sich also, daß so etwas wie Raumdingliches nicht bloß für uns Menschen, sondern auch für Gott — als den idealen Repräsentanten der absoluten Erkenntnis — nur anschaubar ist durch Erscheinungen, in denen es »perspektivisch« in mannigfaltigen aber bestimmten Weisen wechselnd und dabei in wechselnden »Orientierungen« gegeben ist und gegeben sein muß.

Es gilt nun, dies nicht nur als allgemeine These zu begründen, sondern nach allen Einzelgestaltungen zu verfolgen. Das Problem vom »*Ursprung der Raumvorstellung*«, dessen tiefster, phänomenologischer Sinn nie erfaßt worden ist, reduziert sich auf die phänomenologische *Wesens*analyse all der noematischen (bzw. noetischen) Phänomene, in denen sich Raum anschaulich darstellt und sich als Einheit der Erscheinungen, der deskriptiven Darstellungsweisen Räumliches »konstituiert«.

Das *Problem der Konstitution* besagt dabei klärlich nichts anderes, als daß die geregelten und zur Einheit eines Erscheinenden *notwendig* zusammengehörigen Erscheinungsreihen intuitiv überschaut und theoretisch gefaßt werden können — trotz

ihrer (im bestimmten »und so weiter« eben eindeutig beherrschbaren) Unendlichkeiten — daß sie in ihrer eidetischen Eigenheit analysierbar und beschreibbar sind, und daß die gesetzliche Leistung der Korrelation zwischen dem bestimmten Erscheinenden als Einheit und den bestimmten unendlichen Mannigfaltigkeiten der Erscheinungen voll eingesehen und so aller Rätsel entkleidet werden kann.

Das gilt wie für die Einheit, die in der res extensa (auch res temporalis) liegt, so auch nicht minder für die höheren Einheiten, die fundierten, die der Ausdruck »materielles Ding«, d. i. substanzial-kausales, anzeigt. Alle diese Einheiten konstituieren sich auf der Stufe der erfahrenden Anschauung in »Mannigfaltigkeiten«, und überall müssen die beiderseitigen Wesenszusammenhänge vollständig, bis in alle Schichten durchleuchtet werden, nach Sinn und Sinnesfülle, nach den thetischen Funktionen usw. Schließlich muß die vollkommene Einsicht davon erwachsen, was im phänomenologisch reinen Bewußtsein die Idee des wirklichen Dinges repräsentiert, wie es absolut notwendiges Korrelat eines strukturell erforschten und wesensmäßig beschriebenen noetisch-noematischen Zusammenhanges ist.

§ 151. Schichten der transzendentalen Konstitution des Dinges. Ergänzungen.

Diese Untersuchungen sind wesentlich bestimmt durch die verschiedenen Stufen und Schichten der Dingkonstitution im Rahmen des originär erfahrenden Bewußtseins. Jede Stufe und jede Schicht in der Stufe ist dadurch charakterisiert, daß sie eine eigene Einheit konstituiert, die ihrerseits notwendiges Mittelglied ist für die volle Konstitution des Dinges.

Nehmen wir etwa die Stufe der schlicht perzeptiven Dingkonstitution, deren Korrelat das mit den sinnlichen Qualitäten ausgestattete Sinnending ist, so beziehen wir uns auf einen einzigen Bewußtseinsstrom, auf die möglichen Wahrnehmungen eines einzigen wahrnehmenden Ichsubjektes. Wir finden hier mancherlei Einheitsschichten, die sensuellen Schemata, die »Sehdinge« höherer und niederer Ordnung, die in dieser Ordnung vollkommen herausgestellt und nach ihrer noetisch-noematischen Konstitution, sowohl einzeln als im Zusammenhang, studiert werden müssen. Zu oberst steht in den Schichten dieser Stufe das substanzial-kausale Ding, schon eine Realität im spezifischen Sinne, aber immer noch

konstitutiv gebunden an ein erfahrendes Subjekt und seine idealen Wahrnehmungsmannigfaltigkeiten.

Die nächsthöhere Stufe ist dann das intersubjektiv identische Ding, eine konstitutive Einheit höherer Ordnung. Ihre Konstitution ist bezogen auf eine offene Mehrheit im Verhältnis des »Einverständnisses« stehender Subjekte. Die intersubjektive Welt ist das Korrelat der intersubjektiven, d. i. der durch »Einfühlung« vermittelten Erfahrung. Somit werden wir verwiesen auf die mannigfaltigen, von den vielen Subjekten schon individuell konstituierten Sinnendingeinheiten; in weiterer Folge auf die entsprechenden, also zu verschiedenen Ichsubjekten und Bewußtseinsströmen gehörigen Wahrnehmungsmannigfaltigkeiten; vor allem aber auf das Neue der Einfühlung und die Frage, wie sie in der »objektiven« Erfahrung eine konstituierende Rolle spielt und jenen getrennten Mannigfaltigkeiten Einheit gibt.

Dabei müssen alle Untersuchungen in der durch das Wesen der Sachen geforderten Vollständigkeit und Allseitigkeit geführt werden. So haben wir oben, dem Zwecke der Einführung gemäß, bloß ein erstes, ein Grundsystem konstituierender Erscheinungsmannigfaltigkeiten ins Auge gefaßt, nämlich dasjenige, in welchem ein und dasselbe Ding immerfort einstimmig erscheint. Die Wahrnehmungen kommen in dem grenzenlosen Fortgange nach allen systematischen Linien zur puren Deckung, die Thesen erfahren immerfort Bekräftigung. Es gibt hier nur Näherbestimmung, nie Andersbestimmung. Keine durch den vorangegangenen Erfahrungsverlauf (innerhalb dieses ideell geschlossenen Systems) zur Setzung gekommene Dingbestimmung erfährt »Durchstreichung« und »Ersatz« durch andere Bestimmungen der gleichen Beschaffenheitskategorie, die durch das regionale Wesen formal vorgezeichnet ist. Es gibt keine Störungen der Einstimmigkeit und keine Vorkommnisse des Wiederausgleichs der Störung, geschweige denn jenes »Explodieren« der Einstimmigkeit, mit welcher das gesetzte Ding ganz und gar zur Durchstreichung kommt. Nun sind aber diese Gegenfälle phänomenologisch nicht minder in Rechnung zu ziehen, da auch sie im Zusammenhange möglicher Konstitution einer Erfahrungswirklichkeit ihre Rolle spielen oder spielen können. Der Weg der faktischen, wie ideal möglichen Erkenntnis führt durch Irrtümer, so schon auf der niedersten Erkenntnisstufe, derjenigen der anschauenden Wirklichkeitserfassung. Es sind also die Wahrnehmungsverläufe, in denen partielle Brüche der Einstimmigkeit auftreten und die Einstimmigkeit nur durch »Korrekturen« zu erhalten ist, systematisch nach den

noetischen und noematischen Wesensbeständen zu charakterisieren: die Auffassungsänderungen, die eigenartigen thetischen Vorkommnisse, die Umwertungen und Entwertungen des früher Aufgefaßten z. B. als »Schein«, »Illusion«, das Übergehen in einen streckenweise unausgeglichenen »Widerstreit« usw. Gegenüber der kontinuierlichen Synthesis der Einstimmigkeit müssen die Synthesen des Widerstreits, der Umdeutung und Andersbestimmung, und wie sie sonst heißen mögen, zu ihrem Rechte kommen: für eine Phänomenologie der »wahren Wirklichkeit« ist auch die Phänomenologie des »nichtigen Scheins« ganz unentbehrlich.

§ 152. Übertragung des Problems der transzendentalen Konstitution auf andere Regionen.

Man sieht ohne weiteres, daß, was hier exemplarisch für die Konstitution des materiellen Dings gesagt wurde — und zwar in Hinsicht auf die Konstitution im System der Mannigfaltigkeiten der vor allem »Denken« liegenden Erfahrung — sich übertragen muß auf alle Gegenstandsregionen, nach Problem und nach Methode. Für »sinnliche Wahrnehmungen« treten jetzt natürlich die den betreffenden Regionen wesensmäßig zugeordneten Arten originär gebender Akte ein, die vorher die phänomenologische Analyse herausstellen und erforschen muß.

Sehr schwierige Probleme haften an der Verflochtenheit der verschiedenen Regionen. Sie bedingen Verflechtungen in den konstituierenden Bewußtseinsgestaltungen. Das Ding ist nichts Isoliertes gegenüber dem erfahrenden Subjekt, wie schon aus den obigen Andeutungen über die intersubjektive Konstitution der »objektiven« Dingwelt merklich geworden ist. Nun ist aber dieses erfahrende Subjekt selbst in der Erfahrung als Reales, als Mensch oder Tier konstituiert, ebenso wie die intersubjektiven Gemeinschaften als animalische Gemeinschaften.

Diese Gemeinschaften, obschon wesentlich fundiert in psychischen Realitäten, die ihrerseits in physischen fundiert sind, erweisen sich als neuartige Gegenständlichkeiten höherer Ordnung. Überhaupt zeigt es sich, daß es vielartige Gegenständlichkeiten gibt, die allen psychologistischen und naturalistischen Umdeutungen trotzen. So alle Arten von Wertobjekten und praktischen Objekten, alle konkreten Kulturgebilde, die unser aktuelles Leben als harte Wirklichkeiten bestimmen, wie z. B. Staat, Recht, Sitte, Kirche usw. Alle diese Objektitäten müssen so, wie sie zur Gegebenheit kommen, nach Grundarten und in ihren Stufenordnungen beschrieben und für sie die Probleme der Konstitution gestellt und gelöst werden.

Ihre Konstitution führt ganz selbstverständlich auch zurück auf diejenige der Raumdinglichkeiten und der psychischen Subjekte: sie sind eben in solchen Realitäten fundiert. Als unterste Stufe liegt schließlich die materielle Realität allen anderen Realitäten zugrunde, und somit kommt sicherlich der Phänomenologie der materiellen Natur eine ausgezeichnete Stellung zu. Aber vorurteilsfrei angesehen und phänomenologisch auf seine Quellen zurückgeführt, sind die fundierten Einheiten eben fundierte und neuartige; das Neue, das sich mit ihnen konstituiert, kann, wie die Wesensintuition lehrt, nie und nimmer auf bloße Summen von anderen Realitäten reduziert werden. So führt in der Tat jeder eigentümliche Typus solcher Wirklichkeiten seine eigene konstitutive Phänomenologie, und damit eine neue konkrete Vernunftlehre mit sich. Überall ist die Aufgabe dem Prinzipiellen nach dieselbe: Es gilt, das vollständige System der die originäre Gegebenheit aller solchen Objektitäten konstituierenden Bewußtseinsgestaltungen nach allen Stufen und Schichten zur Erkenntnis zu bringen, und damit das Bewußtseinsäquivalent der betreffenden Art »Wirklichkeit« verständlich zu machen. Auch alles, was hier wahrheitsmäßig zu sagen ist, um die vielen und naheliegenden Mißverständnisse auszuschließen, welche die Korrelation von Sein und Bewußtsein betreffen (wie z. B. daß alle Wirklichkeit »sich in Psychisches auflöse«), kann nur gesagt werden auf dem Grunde der in phänomenologischer Einstellung und im Lichte der Intuition erfaßten Wesenszusammenhänge der konstitutiven Gruppen.

§ 153. Die volle Extension des transzendentalen Problems. Gliederung der Untersuchungen.

Von der gewaltigen Ausdehnung der soeben als möglich erkannten und geforderten Forschungen kann eine so allgemein gehaltene Erörterung, wie sie bisher nur möglich war, eine irgend ausreichende Vorstellung nicht erwecken. Dazu bedürfte es mindestens für die Haupttypen von Wirklichkeiten Stücke ausführender Untersuchungen; es bedürfte also eines Vorgehens, wie wir es hinsichtlich der Problematik der allgemeinen Bewußtseinsstrukturen befolgten. Indessen wird uns im nächsten Buche die Erörterung der die Gegenwart so viel beschäftigenden Streitfragen nach dem wechselseitigen Verhältnis der großen Wissenschaftsgruppen, welche die Titel

Naturwissenschaft, Psychologie und Geisteswissenschaft bezeichnen, und zumal nach ihrem Verhältnis zur Phänomenologie, Gelegenheit geben, zugleich die Konstitutionsprobleme in eine greifbarere Nähe zu rücken. Soviel wird aber schon hier klar geworden sein, daß es sich bei ihnen wirklich um ernste Probleme handelt, und daß sich Untersuchungsgebiete eröffnen, die alles im echten Sinne Prinzipielle aller sachhaltigen Wissenschaften angehen. Das »Prinzipielle« ist ja gar nichts anderes, als das, was sich um die regionalen Ideen nach Grundbegriffen und Grunderkenntnissen gruppiert, und was in entsprechenden regionalen Ontologien seine systematische Entfaltung findet, bzw. finden müßte.

Das Gesagte überträgt sich von der sachhaltigen auf die formale Sphäre und auf die ihr zugeeigneten ontologischen Disziplinen, also auf alle Prinzipien und Prinzipienwissenschaften überhaupt, wofern wir die Idee der Konstitution passend erweitern. Dabei erweitert sich freilich der Rahmen konstitutiver Forschungen derart, daß er schließlich die ganze Phänomenologie zu umfassen vermag.

Dies wird sich von selbst aufdrängen, wenn wir folgende ergänzende Erwägungen anstellen:

In erster Linie sind die Probleme der Gegenstandskonstitution bezogen auf die Mannigfaltigkeiten möglichen originär gebenden Bewußtseins. Also z. B. für die Dinge auf die Gesamtheit möglicher Erfahrungen, ja Wahrnehmungen von einem und demselben Dinge. Daran schließt sich die ergänzende Berücksichtigung der reproduktiven positionalen Bewußtseinsarten und die Erforschung ihrer konstitutiven Vernunftleistung, oder was auf dasselbe hinauskommt, ihrer Leistung für die schlichtanschauende Erkenntnis; desgleichen die Berücksichtigung des dunkel vorstellenden (aber schlichten) Bewußtseins und der auf dasselbe bezüglichen Vernunft- und Wirklichkeitsprobleme. Kurzum, wir bewegen uns zunächst in der bloßen Sphäre der »Vorstellung«.

Damit verbinden sich aber die entsprechenden Forschungen, bezogen auf die Leistungen der höheren, im engeren Sinne sog. »Verstandes-« oder »Vernunftssphäre«, mit ihren explizierenden, beziehenden und sonstigen »logischen« (dann auch axiologischen und praktischen) Synthesen, mit ihren »begrifflichen« Operationen, ihren Aussagen, ihren neuen, mittelbaren Begründungsformen. Gegenständlichkeiten, die zunächst in monothetischen Akten, etwa in bloßen Erfahrungen gegeben (oder in der Idee als gegeben gedacht) waren, kann man also dem Spiel der synthetischen Operationen unterwerfen und durch sie synthetische

Gegenständlichkeiten immer höherer Stufe konstituieren, die in der Einheit der gesamten Thesis mehrfache Thesen und in der Einheit ihrer Gesamtmaterie mehrfache, sich abgliedernde Materien enthalten. Man kann kolligieren, Kollektiva (Mengen) verschiedener Stufenordnung (Mengen von Mengen) »bilden«, man kann »Teile« aus dem »Ganzen«, Eigenschaften, Prädikate an ihrem Subjekte »heraus«« bzw. »abheben«, Gegenstände zu Gegenständen »in Beziehung setzen«, nach Belieben diesen zum Referenten, jenen zum Relatgegenstande »machen« usw. Solche Synthesen kann man »wirklich«, »eigentlich«, d. i. in der synthetischen Originarität vollziehen; dann hat die synthetische Gegenständlichkeit ihrer synthetischen Form nach den Charakter der originär gegebenen (z. B. der wirklich gegebenen Kollektion, Subjektion, Beziehung usw.), und sie hat den vollen Charakter der Originarität, wenn die Thesen ihn haben, wenn also die thetischen Aktcharaktere originär als vernünftig motiviert sind. Man kann auch freie Phantasien heranziehen, originär Gegebenes und quasi Gegebenes in Beziehung setzen, oder die Synthesen durchaus in der Modifikation vollziehen, das so Bewußte in einen »Ansatz« verwandeln, Hypothesen »bilden«, daraus »Folgen ableiten«; oder aber Vergleichungen und Unterscheidungen vollziehen, die in ihnen gegebenen Gleichheiten oder Unterschiede selbst wieder synthetischen Operationen unterwerfen, mit all dem Ideationen, Wesenssetzungen oder -ansetzungen verbinden, und so in infinitum.

Den Operationen liegen dabei teils anschauliche, teils unanschauliche, ev. ganz verworrene Akte niederer oder höherer Stufe der Objektivierung zugrunde. Im Falle der Dunkelheit oder Verworrenheit kann man darauf ausgehen, die synthetischen »Gebilde« zu klären, die Frage ihrer Möglichkeit, ihrer Einlösung durch »synthetische Anschauung« aufwerfen; oder auch die ihrer »Wirklichkeit«, die ihrer Einlösbarkeit durch explizite und originär gebende synthetische Akte, ev. auf den Wegen mittelbarer »Schlüsse« oder »Beweise«. Phänomenologisch sind alle diese Typen von Synthesen in Korrelation zu den in ihnen »konstituierten« synthetischen Gegenständlichkeiten einer Untersuchung zu unterziehen, die verschiedenen Gegebenheitsmodi und ihre Bedeutung für »wirkliches Sein« solcher Gegenständlichkeiten oder für wahrhaft Möglichsein, für wirklich Wahrscheinlichsein derselben aufzuklären und so nach allen Vernunft- und Wahrheits- bzw. Wirklichkeitsfragen. Wir haben also auch hier »Konstitutionsprobleme«.

Nun sind die logischen Synthesen zwar auf unterste Thesen mit schlichten Materien (Sinnen) gegründet, aber in einer Weise, daß die

Wesensgesetzmäßigkeiten der synthetischen Stufe, und speziell die Vernunftgesetze — in einer sehr weiten, bestimmt umgrenzten »formalen« Sphäre — von den besonderen Materien der synthetischen Glieder unabhängig sind. Eben dadurch wird ja eine allgemeine und formale Logik möglich, die von der »Materie« der logischen Erkenntnis abstrahiert und sie in unbestimmter frei variabler Allgemeinheit (als »irgend etwas«) denkt. Demgemäß scheiden sich auch die auf Konstitution bezüglichen Untersuchungen in solche, welche sich an die formalen Grundbegriffe anschließen und nur sie als »Leitfäden« der Vernunftprobleme, bzw. Wirklichkeits- und Wahrheitsprobleme nehmen; andererseits in die vorhin geschilderten, die sich an die regionalen Grundbegriffe und zunächst an den Begriff der Region selbst anschließen, und zwar mit der Frage, wie ein Individuelles solcher Region zur Gegebenheit gelangt. Mit den regionalen Kategorien und den durch sie vorgezeichneten Untersuchungen kommt die besondere Bestimmung, welche die synthetische Form durch die regionale Materie erfährt, zu ihrem Rechte und desgleichen der Einfluß, den die besonderen Bindungen (wie solche in den regionalen Axiomen ihren Ausdruck finden) auf die regionale Wirklichkeit üben.

Das Ausgeführte überträgt sich offenbar auf alle Akt- und Gegenstandssphären, also auch auf die Gegenständlichkeiten, für deren Konstitution Gemütsakte mit ihren spezifischen Thesen und Materien a priori aufzukommen haben, und in einer Weise, die wieder nach Form und materialer Besonderheit aufzuklären, die große, kaum geahnte, geschweige denn angegriffene Aufgabe der entsprechenden konstitutiven Phänomenologie ist.

Damit wird auch die innige Beziehung der konstitutiven Phänomenologien zu den apriorischen Ontologien und schließlich zu allen eidetischen Disziplinen evident (die Phänomenologie selbst nehmen wir hier aus). Die Stufenfolge der formalen und materialen Wesenslehren zeichnet in gewisser Weise die Stufenfolge der konstitutiven Phänomenologien vor, bestimmt ihre Allgemeinheitsstufen und gibt ihnen in den ontologischen und material eidetischen Grundbegriffen und Grundsätzen die »Leitfäden«. Beispielsweise sind Grundbegriffe der Ontologie der Natur, wie Zeit, Raum, Materie und ihre nächsten Ableitungen Indizes für Schichten des konstituierenden Bewußtseins von materieller Dinglichkeit, sowie die zugehörigen Grundsätze Indizes für Wesenszusammenhänge in und zwischen den Schichten. Die phänomenologische Aufklärung des Reinlogischen macht es dann verständlich, daß und warum auch alle mittelbaren Sätze der reinen Zeitlehre, der Geometrie und so aller ontologischen Disziplinen Indizes sind für Wesensgesetzlichkeiten des transzendentalen Bewußtseins und seine konstitu'erenden Mannigfaltigkeiten.

Ausdrücklich muß aber bemerkt werden, daß in diesen Zusammenhängen zwischen konstitutiven Phänomenologien und den entsprechenden formalen und materialen Ontologien nichts von einer Begründung der ersteren durch die letzteren liegt. Der Phänomenologe urteilt nicht ontologisch, wenn er einen ontologischen Begriff oder Satz als Index für konstitutive Wesenszusammenhänge erkennt, wenn er in ihm einen Leitfaden sieht für intuitive Aufweisungen, die ihr Recht und ihre Geltung rein in sich selbst tragen. Diese allgemeine Feststellung wird sich uns noch später in gründlicheren Ausführungen bewähren, die vermöge der Wichtigkeit dieser Sachlage allerdings gefordert sind.

Eine allseitige, in gleicher Weise die noetischen und noematischen Bewußtseinsschichten berücksichtigende Lösung der Konstitutionsprobleme wäre offenbar gleichwertig mit einer vollständigen Phänomenologie der Vernunft nach allen ihren formalen und materialen Gestaltungen und zugleich nach ihren anomalen (negativ-vernünftigen), ebensowohl wie ihren normalen (den positiv-vernünftigen). Weiter aber drängt es sich auf, daß eine so vollständige Phänomenologie der Vernunft mit der Phänomenologie überhaupt zur Deckung käme, daß eine systematische Ausführung aller Bewußtseinsdeskriptionen, die durch den Gesamttitel Gegenstandskonstitution gefordert sind, alle Bewußtseinsdeskriptionen überhaupt in sich befassen müßte.

Ausführliches Sachregister

zu

EDMUND HUSSERLS

„Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“

Bd. I

von

DR. GERDA WALTHER
Heidelberg

Halle a. d. S.
Verlag von Max Niemeyer
1923

Sachregiſter.

(Die Seitenzahlen der Hauptbelegſtellen ſind fett gedruckt.)

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

I.

1) Von einem »phänomenologischen Idealismus« ist in den »Ideen« selbst zwar nicht die Rede, doch haben gewisse Äußerungen Husserls in den »Ideen« unter diesem Schlagwort Eingang in umfangreiche Diskussionen gefunden. Es schien uns deshalb zweckmäßig, zur Orientierung alle in Betracht kommenden Stellen pro und contra unter diesem Titel dem Sachregister einzuverleiben. G.W.

J.

K.

L.

M.

O.

P.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

X.

Z.

Namenregister.


COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010657991